Философские Технологии

ПЛАТОН

ДИАЛОГИ

ФЕАГ

ПЕРВЫЙ АЛКИВИАД

ВТОРОЙ АЛКИВИАД

ИОН

ЛАХЕС

ХАРМИД

ЛИЗИС

Академический проект

ПЛАТОН

ДИАЛОГИ



ТВОРЕНІЯ ПЛАТОНА.

ПЕРЕВОДЪ СЪ ГРЕЧЕСКАГО

ВЛАДИМІРА СОЛОВЬЕВА.

ТОМЪ ПЕРВЫЙ.

Изданіе К. Т. Солдатенкова.

МОСКВА.
Типо-лит. В. Рихтеръ. Тверская, Мамоновскій пер., с. д.
1899.

ПЛАТОН

ДИАЛОГИ

ФЕАГ
ПЕРВЫЙ АЛКИВИАД
ВТОРОЙ АЛКИВИАД
ИОН
ЛАХЕС
ХАРМИД
ЛИЗИС



Москва
Академический Проект
2011

УДК 1/14
ББК 87
П37

Перевод с греческого Вл.С. Соловьева

Платон
П37 Диалоги: Феаг, Первый Алкивиад, Второй Алкивиад, Ион, Лахес, Хармид, Лизис. — М.: Академический Проект, 2011. — 367 с. — (Философские технологии).

ISBN 978-5-8291-1323-0

В настоящее издание включены диалоги Платона в переводе и с комментариями выдающегося русского философа, знатока греческой философии Вл.С. Соловьева.

Данный том включает в себя наиболее ранние платоновские сочинения, главным действующим лицом в которых выступает Сократ, раскрывается суть сократического метода и определяются основные понятия греческой этики. Сюда вошли такие диалоги, как Феаг, Первый Алкивиад, Второй Алкивиад, Ион, Лахес, Хармид, Лизис.

УДК 1/14
ББК 87

ISBN 978-5-8291-1323-0

Посвящается
Афанасию Афанасиевичу Фету

Предисловие

В начале этого труда я ставлю имя Афанасия Афанасиевича Фета как его первого внушителя. Еще семнадцать лет тому назад, сам погруженный в перевод латинских стихотворцев, он стал уверять меня, что мой патриотический долг — «Дать русской литературе Платона». Я с ним не соглашался. Его доводы были для меня более лестны, чем убедительны. К тому же все мои помышления и замыслы были в то время обращены совсем в другую сторону...

Лишь после смерти Фета пришла пора, когда его внушение должно было подействовать. С нарастанием жизненного опыта, безо всякой перемены в существе своих убеждений, я все более и более сомневался в полезности и в исполнимости тех внешних замыслов, которым были отданы мои так называемые «лучшие годы». Разочароваться в этом значило вернуться к философским занятиям, которые за то время отодвинулись было на дальний план. Нравственная философия, с которой я начал эти возобновленные занятия неизбежно приводила меня к основным теоретическим вопросам знания и бытия. И вот в 1897 году, через пятнадцать лет после приведенного разговора о Платоне, я стал ощущать неодолимое влечение окунуться снова и глубже прежнего в этот вечно-свежий поток юной, впервые себя опознавшей философской мысли. Ведь кроме своего личного творчества Платон есть для нас первый живой свод того, что добыто более ранними греческими мыслителями, от которых сохранились одни бессвязные отрывки. Поэтому кто хочет в своем философском труде опереться твердо на целый ряд прямой исторической преемственности, тот, прежде всего, должен овладеть Платоном. А какой может быть лучший способ, чтобы вполне и прочно овладеть философскими произведениями, особенно древними, как не тот, чтобы перевести их с первоначального языка на свой родной? И вот я как будто опять увидел перед собою светлую, редким пухом обрам-

ленную голову с грустным и острым как у большой птицы взглядом и как будто услышал знакомый голос зовущий к «предназначенному» мне труду.

Возникшее во мне внутреннее побуждение переводить Платона поддерживалось и переменою во внешних условиях для такого предприятия. Теперь уже нельзя было говорить, что в нем нет надобности. За эти пятнадцать или двадцать лет философское образование стало пускать корни в русском обществе, народился, вне профессиональной ученой среды, хотя не очень обширный, но все-таки заметный круг людей с действительной и постоянной любознательностью к философским трудам. Для них *верный* перевод всего Платона был, конечно, нужен. Но мог ли я взять на себя такую задачу?

Всего более устрашала меня необходимость решать так называемый «платонический вопрос» (die platonische Frage), по которому в последнее время в Европе, особенно в Германии, расплодилась огромная литература, знакомая мне до сих пор лишь в самом существенном. Я не мог теперь упростить свою задачу так, как это еще было возможно для русского переводчика Платона сорок, или пятьдесят лет тому назад, когда он мог, не мудрствуя лукаво, принять и воспроизвести по-русски «последнее слово» европейской науки, хотя бы в виде тех критических Prolegomena, которыми Штальбаум снабдил свое классическое издание Платона. В настоящее время выбор между «последними словами» был бы слишком затруднителен: так они размножились. Притом же самая способность чистосердечного к ним доверия явно атрофируется в современных умах. И чем разрушительнее поступает критика в известной области, тем более обязательным представляется критическое отношение к этой критике. Во всяком случае, приходится самостоятельно и разносторонне изучать литературу по платоновскому вопросу, обнимающему два предмета специальных исследований: о подлинности диалогов и об их хронологии — и в связи с этим третий более общий предмет исследования — о характере и ходе развития Платоновой мысли. И когда я думал об этих сотнях томов и тысячах брошюр и статей, у меня опускались руки, и я с испугом спрашивал себя: когда же я успею все это одолеть, чтобы с спокойною совестью «дать русской литературе Платона», как выражался Фет. И вот как будто под внушением ка-

кого-то ободряющего и торопящего голоса возник у меня общий план работы, согласно которому окончательное (то есть такое, на каком мне можно будет со спокойною совестью остановиться) решение платоновского вопроса, должно было не предварять, а заключать весь труд, причем необходимое для этого подробное изучение критической литературы может идти параллельно главной работе перевода применительно к тем именно произведениям Платона, которые в данное время будут переводиться.

При таком порядке мне не было необходимости откладывать перевода на неопределенное время, тем более, что в полном переводе должно, во всяком случае, находиться все, что приписано Платону, к какому бы мнению ни пришел переводчик о подлинности и значении того или другого произведения. — Меж тем, как я был занят подготовительной работой и готовился приступить к переводу, почтенный К.Т. Солдатенков вознамерился восполнить свою многолетнюю и заслуженную издательскую деятельность каким-нибудь обширным изданием из области классической. Когда я сказал ему о своем Платоне, он сразу за него ухватился, и дело было решено при первом же разговоре. — Вслед за тем мне представилась желанная возможность значительно ускорить исполнение всего предприятия благодаря единственному и незаменимому для меня сотруднику, который согласился взять на себя перевод некоторых из многочисленных произведений, принадлежащих, или приписанных Платону (см. ниже).

* * *

Тем временем размышления, явившиеся как умственная реакция на чтение новых писателей по платоновскому вопросу, но питавшиеся перечитыванием самого Платона, скоро привели меня к собственному взгляду на общий характер и ход развития Платоновой мысли. Этот взгляд требует подробной критической проверки, которой я и занимаюсь в связи с переводом Платона. А пока читатель найдет самое краткое его изложение в том «Предварительном Очерке», с которого начинается этот том.

Занимаясь диалогами, составляющими первый отдел платоновых творений, я заметил в тексте одного из них явные следы разновременных наслоений мысли и той дополнительной работы, которую автор дважды производил

над этим диалогом. Насколько я знаю, найденные мною особенности ускользнули от внимания критиков. В другом произведении, которое вообще считается подлинным, я нашел одну существенную черту, делающую принадлежность этого диалога Платону в высшей степени невероятной. Не приписывая этим маленьким открытиям больше важности, чем сколько они имеют, я должен сказать, что они усилили действие того ободряющего голоса, который внушал мне не пугаться трудностей предпринятого дела.

За диалогами, которые составляют у меня первый отдел платоновых творений (совпадающий с этим первым томом), я оставил общепринятое название «сократических» понимая здесь этот термин лишь в самом тесном смысле. Сюда вошло семь произведений, которые могут иметь лишь пропедевтическое значение, вводя читателя в круг тех мыслей и задач, из которых впоследствии вышла Платонова философия. Собственной философской важности эти диалоги не имеют, интерес их содержания главным образом исторический. Взаимная их связь указана и общая оценка дана им в особой статье в конце этого тома. Я надеюсь, что между читателями этого труда найдется лишь немного столь несправедливых, или столь мало осведомленных, чтобы по этим пропедевтическим диалогам судить обо всем Платоне.

Второй отдел (который совпадает со вторым томом настоящего издания) заключает в себе несколько диалогов относимых обыкновенно к сократическим в широком смысле, но существенно отличающихся от первых семи: здесь интерес сосредотачивается на *борьбе*, — сначала чисто-умственной, а затем и практической, — между представителем высшего нравственного сознания и его врагами двоякого рода: во-первых, вождями мнимого просвещения — софистами, и во-вторых — слепыми охранителями родной старины. Жизнерадостное нравственно-оптимистическое настроение Сократа отступает здесь все более и более перед глубоким трагизмом исторического положения. Начинается этот отдел, озаглавленный мною «Сократовская борьба», с диалога *Протагор* или *Софисты*, где за легким, остроумным и благодушным диалектическим состязанием едва лишь можно предчувствовать будущую борьбу с ее напряженностью и трагизмом; затем следует *Евтидем*, где прямо-враждебное отношение к софистике



выражается в сплошном издевательстве над двумя ее представителями. Такой же враждой к софистике внушены оба диалога, носящих имя Иппия. Наконец, три произведения *Евтифрон*, *Апология* и *Критон* связаны с тремя моментами последней, практической борьбы между Сократом и его врагами (обвинение, суд, осуждение).

Некоторый собственно-философский интерес представляет во втором отделе диалог *Протагор*. Более значителен в этом отношении третий отдел, который я обозначаю как *Начало Платонизма*. Сюда кроме *Горгия* и двух маленьких диалогов, имеющих историческое значение, войдут *Менон* и *Фэдон*, где уже ясно выступают главные мысли первого самостоятельного миросозерцания, выработанного нашим философом после смерти Сократа.

Четвертый отдел под заглавием *Отрешенные задачи* заключает в себе весьма важные в философском отношении, хотя и оспариваемые со стороны их принадлежности Платону диалоги: *Кратил*, *Феэтет*, *Софист*, *Политик* и *Парменид* *.

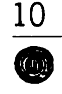
В пятый отдел — под заглавием *Эрос* — входят только два диалога *Фэдр* и *Пиршество*, обозначающие, на мой взгляд (см. ниже в «Предварительном очерке»), внутренний перелом в духовной жизни Платона и переход между его первой и второй Философией. Во всяком случае, эти два диалога представляют полный расцвет Платонова творчества.

За цветами естественно следуют плоды, — то, что я признаю второй Философией Платона. В этот шестой отдел под общим заглавием «Положительный идеализм» входят *Филэб*, *Государство* и *Тимей* (с *Критием*). Здесь философ пытается построить на идеальных началах весь человеческий и Физический мир.

Очень замечательный, хотя и печальный памятник духовного упадка, представляемый обширным сочинением *Законы*, образует последний, седьмой отдел Платоновых творений под заглавием «Крушение идеализма». — В эти семь отделов не входят довольно многочисленные мелкие произведения (диалоги, дидактические отрывки, письма, стихотворения), из которых одни, несомненно, подложны

---

* Некоторые благовидные основания для сомнений существуют лишь относительно трех последних.



и отвергнуты уже в древности, а другие справедливо отвергаются современной критикой. Перевод всего этого, по обычаю обязательный в полном Платоне, будет приложен к одному из следующих томов, смотря по внешним удобствам печатания.

Подробным разбором и решением «Платоновского вопроса» с различных его сторон я предполагаю закончить все издание.

* * *

Переводчик, желающий верно *передать*, а не *предать* своего автора, (особенно когда дело идет об авторе классическом), должен одинаково остерегаться и Сциллы неуместного сочинительства, и Харибды мертвого буквализма. И то и другое одинаково несовместно с *верностью* перевода. Что касается до сочинительства, или так называемого вольного перевода, то никто ведь не мешает всякому человеку, имеющему способность и охоту к литературному творчеству, проявлять его, как и в чем угодно. Это неотъемлемое право ограничивается, однако, правом читателя не подвергаться предумышленному обману. Если переводчик владеет пером — это его счастье, но где же его полномочие продавать свое стальное или гусиное перо за писчую тростинку Платона?

Ведь читатели Платона в русском переводе хотят знакомиться с творчеством именно только Платона, а не г. *xyz*. Кажется, что Сциллы сочинительства и «литературности» я вполне избежал в своих переводах, да это было и легко — требовалось только простое сознание своей обязанности и доброе намерение ее исполнить. Труднее было избегнуть Харибды буквализма, которая так неясно выделяется из настоящего фарватера. Буквальность есть, во всяком случае, основа верного перевода, и отступать от нее позволительно только на достаточных основаниях. Но как определить эти основания?

Когда я с Фетом занимался переводом Энеиды*, у нас возникали из за этого ожесточенные споры. Афанасий Афанасьевич, как и следует, под верностью понимал, прежде

* Некоторые части этой поэмы я переводил один, а другие — с ним (см. его предисловие к Энеиде). Это было в 1887 г., когда я прожил с ним около полугода в его курском имении.



всего, буквальную точность перевода (разумеется, насколько она совместима с русской грамматикой), я же в принципе с этим соглашаясь, не мог, однако, во многих случаях примириться с таким его переводом и требовал отступлений от безусловной точности. Так как за этими требованиями Фет не видел определенной нормы хорошего перевода, то он и недоумевал, чего же я, в сущности, желаю, и если иногда уступал, то не моим убеждениям, а тайному голосу собственного вкуса. С тех пор я, много размышляя об искусстве перевода, выяснил себе смысл своих требований и могу определенно сказать, что собственно нужно для верного перевода и где искать достаточных оснований для ограничения его буквальности. Стремление к буквальности или страх отступить от текста, есть, как и «страх Божий», непременное «начало премудрости» для благочестивого переводчика, — конец же ее этим не исчерпывается. Тут возникает новое, более сложное и тонкое требование: овладевши мыслью подлинника во всей полноте и точности ее выражения, нужно во всяком случае, представляющем какое-нибудь затруднение для буквальной передачи, ставить себе вопрос: как данный автор — скажем Платон — с особенностями своего духа, характера, стиля, образа мыслей, насколько все это нам исторически известно, — если бы он знал по-русски и ему пришлось бы писать на этом языке, как выразил бы он на нем эту свою мысль с этими ее оттенками? Серьезная постановка этого вопроса и добросовестные усилия его практически решить, — т. е. усилия переводчика себя оплатонить, а Платона обрусить — или другими словами, входя в дух греческого автора, заставлять вместе с тем и его входить в дух русского языка — вот чем определяется настоящий путь хорошего, т. е. действительно точного и верного перевода. В нем должны нераздельно присутствовать явные признаки его двойного происхождения, из двух живых источников — греческой и русской речи.

Из семи диалогов, вошедших в этот первый том, три (обозначенные в оглавлении звездочкой) переведены М.С. Соловьевым. Все остальное, т. е. перевод четырех диалогов, все семь рассуждений, сопровождающих диалоги, предварительный очерк о Платоне и заключительный очерк о сократических диалогах, принадлежат мне одному.

Что касается до греческого текста, то мы пользовались и будем пользоваться главным образом изданием



Мартина Шанца, которое общепризнано за наилучшее. Так как оно не вполне окончено, то для некоторых диалогов приходится ограничиться прежними рецензиями текста, т. е. двумя главными: К.Ф. Германа и Штальбаума. Для *Софиста* и *Политика* будет еще иметься в виду издание Campbell'a, а для *Государства* — Jowett'a.

В предвидении будущих трудностей в отдельных местах текста я заручился великодушным обещанием помощи со стороны некоторых высокоуважаемых представителей филологической науки у нас. Уже теперь мы должны принести глубочайшую благодарность Ф.Е. Коршу, который с любезной готовностью прослушал переводы двух диалогов, помещенные в настоящем томе. Сердечно признателен также Э.Л. Радлову за постоянную дружескую поддержку и в этом предприятии.

В заключение считаю не лишним еще раз напомнить читателю, что настоящее понятие о Платоне дают никак не произведения этого первого, а лишь отчасти третьего (*Фэдон*), главным же образом пятого (*Фэдр*, *Пиршество*) и шестого отдела (*Государство*, *Тимей*). Но как издатели Пушкина неизбежно начинают с лицейских стихотворений и таких незрелых поэм, как «Руслан и Людмила» или «Кавказский пленник», — так и нам пришлось начать с *Феага* и *Алкивиада*, которых, впрочем, и древние полагали в основу изучения Платона.

Владимир Соловьев

Лозанна, 26 мая 1899

Жизнь и произведения Платона
(Предварительный очерк)

I

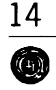
Древнейшие биографии Платона, близкие к его времени, известны нам только по названию, а сохранившиеся у Диогена Лаэртия (III книга его истории), Апулея и Олимпиодора, — отделенные от своего предмета несколькими веками, довольно скудны положительными данными и обильны явным баснословием и анекдотами мало интересными и не внушающими доверия. Не входя пока в критический разбор всех этих известий, я ограничусь здесь теми немногими биографическими данными, которые могут считаться наиболее достоверными.

Платон родился в очень знатном афинском семействе. Одним из его предков, по матери, Периктионе, был законодатель Солон, а по отцу, Аристону, — последний царь афинский Кодр. Время рождения великого философа определяется приблизительно между 430 и 427 гг. до Р. Х. — вероятнее 429 или 428*. Родители Платона, имевшие значительный достаток, дали сыну хорошее образование. По всем принятым в то время предметам обучения (гимнастика, музыка, грамота и риторика) он имел лучших наставников; их имена дошли до нас, но без всяких других сведений, кроме того, что они были известными мастерами своего дела и давали уроки Платону. В первой юности будущий философ усерднее всего занимался стихотворчеством, преимущественно эротическим. В двадцатилетнем возрасте (408 г.) познакомившись с Сократом, он бросил свои прежние упражнения и отдался философскому исканию правды под влиянием и руководством «мудрейшего из эллинов».

Общественная мысль Афин и всей Греции в эпоху юности Платона представлялась принципиально тремя глав-

---

* Есть известие, в достоверности которого можно сомневаться, что Платон было только прозвание, а собственное имя философа было Аристокл.



ными партиями: охранителей, требовавших слепой, безотчетной верности отеческим преданиям и законам; софистов, настаивавших на относительности и условности всяких положений в жизни и знании и возводивших, таким образом, в принцип умственную и нравственную анархию; и наконец третья партия, сосредоточенная в одном человеке, Сократе, стремилась к сознательно-верующему, зрячему восприятию безусловного добра и правды. Первая партия лицемерно отстаивала неприкосновенность народно-государственных верований, уже подкопанных двумя веками философского движения и утративших свое действительное значение для самих этих охранителей (насмешки над богами в комедиях крайнего консерватора Аристофана); вторая, признавая все относительным, ставила целью жизни для умных людей личную выгоду и удачу, а как главное средство этим людям достигать своих целей с чужой помощью предлагала риторическое искусство убеждать других без собственного убеждения. Между этими представителями мнимой веры с одной стороны и мнимой свободы мышления — с другой Сократ был единственным сознательным носителем глубокого и искреннего религиозно-нравственного настроения и чистого философского интереса. Вся сила Сократовой мысли состояла в простом и неоспоримом утверждении, что жизненная задача должна решаться *по существу*, согласно с тем, что *само по себе* хорошо или безусловно желательно для всех, а не по каким-нибудь внешним соображениям частным, или общественным. Для лучших умов молодого поколения не могло быть вопроса, за кем идти. Платон сразу проникся духом сократовых речей и отдался сократическому исканию подлинной мудрости и существенного добра. Когда Сократ был обвинен как враг религии и нравственности, Платон был в числе учеников, предложивших внести за него значительную сумму выкупа. После смертного приговора он заболел и поэтому не присутствовал при прощальной беседе в темнице.

После смерти Сократа (399 г.) Платон по всей вероятности предпринял свои первые путешествия*. Наиболее достоверными можно считать поездку в Кирену, к мате-

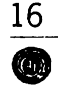
---

* Пребывание Платона в Мегаре новейшими исследованиями заподозрено. Твердых исторических доказательств этого пребывания, действительно, не имеется.



матику Феодору, и в Египет, слывший издревле очагом истинной мудрости. Принудительному изгнанию из Афин Платон не подвергался, и есть указания, что в 394 г. он находился в отечественном городе. Через несколько лет он предпринимает путешествие в Нижнюю Италию и Сицилию для сближения с философским союзом пифагорейцев, которые затем направляют его в Сиракузы к тамошнему тиранну Дионисию Старшему, при дворе которого у них были значительные связи. Платон мечтает подчинить Дионисия своему влиянию и употребить его власть для создания образцового государства, управляемого философами. Это вовсе не входило в намерения сиракузского властителя, который хотел, льстя тщеславию Платона, овладеть знаменитым философом как редким украшением для своего двора. Такое недоразумение между хозяином и гостем кончилось для последнего заключением в тюрьму и затем продажей в рабство, откуда его скоро выкупили друзья.

По возвращении в Афины (в 386 г.) Платон начинает собирать кружок учеников, с которыми беседует о философских предметах в пригородном общественном саде, Академии (в версте от Афин по дороге в Елевсис). Есть достоверное известие об одном публичном его чтении «о благе», которое, впрочем, не имело успеха. — В 368 или 367 г. — после смерти Дионисия Старшего, его сын и преемник Дионисий Младший, по внушению дяди своего Диона, с которым Платон подружился в первое свое посещение Сиракуз, призывает философа к своему двору, обещаясь стать его верным учеником. Сперва мечта Платона о юном тиранне, преобразующем действительные общественные отношения согласно идеалу должного общества под руководством истинного мудреца, как будто начинает сбываться; но скоро Дионисию надоедает философская опека: после своего разрыва с Дионом, он выказывает презрительное и враждебное отношение к Платону и наконец отсылает его ни с чем. В 361 г. он снова его призывает чрез пифагорейца Архита, обещаясь ему помириться с Дионом, и снова его обманывает, так что семидесятилетний философ принужден с опасностью жизни бежать из Сиракуз. — В 348 или 347 г., перейдя за восьмидесятилетний возраст, Платон без какой-нибудь тяжкой болезни умирает среди книжных занятий в загородном своем доме, по соседству с Академией.



О частной жизни Платона ничего положительного неизвестно, кроме того, что он обладал материальными средствами достаточно большими для денежного поручительства перед судом, для обширных путешествий и для покупки загородного дома. Нет указаний, чтобы он был когда-нибудь женат. Достоверных изображений его не сохранилось, но по согласному свидетельству древних он имел благообразную и внушительную наружность. Мнения о его внутреннем достоинстве издавна расходились до крайности. Восторженные последователи его философии прозвали его «божественным»; некоторые из современников смотрели на него как на старого болтуна; знаменитейший из его учеников, Аристотель, разойдясь с учителем, держался о нем среднего мнения.

II

Сочинения, завещанные нам древностью с именем Платона, как автора, очень неравны между собой по достоинству; одни из них оправдывают самую высокую, другие — самую низкую оценку философа и писателя. Но тут, прежде всего, является вопрос о подлинности произведений, традиционно приписываемых Платону. Этот вопрос, породивший огромную литературу в XIX веке (особенно в Германии), ставился еще в древности. Весьма характерным предвестием и предостережением для новейшей критики должно признать любопытный факт, сообщаемый комментатором Аристотелевой Метафизики, Асклепием, а, именно, что несмотря на ясное свидетельство Аристотеля о подлинности диалога *Фэдон*, «некто» Панэтий* «осмелился» утверждать подложность этого диалога, потому что он, Панэтий, «объявив душу смертною, захотел привлечь к этому взгляду и авторитет Платона, а так как в *Фэдоне* Платон ясно присваивает бессмертие разумной душе, то из-за этого и признал (Панэтий) этот диалог подложным». (*Scholia*, ed. Brandis, p. 576, a. 38).

Рядом с таким классическим образцом предвзятой критики еще сильнее проявлялось полное отсутствие всякой критики, вследствие чего Платону, как и большинству

---

* Весьма известный стоический философ в Афинах; Асклепий, говоря о нем «некто», умышленно выражает презрение к нему за нелепое и дерзкое мнение.



знаменитых древних авторов, приписывались сочинения совершенно ему чуждые. Диоген Лаэртий называет десять подложных диалогов, отчасти дошедших до нас. Ни один из них не был внесен в первый существующий полный перечень платоновых сочинений, составленный астрологом и полигистором Фрасилом в начале I века по Р. Х., и сохраненный тем же Диогеном Лаэртием (более ранний перечень — Аристофана Византийского известен лишь в неполном виде). Отвержение распространенных псевдэпиграфов предполагает у Фрасила некоторую критику и предрасполагает до известной степени в пользу подлинности произведений, вошедших в его каталог. Их всего 36, распределенных на 9 тетралогий (34 диалога, защитительная речь Сократа и небольшое собрание писем Платона).

Этот «канон» платоновых творений оставался почти неприкосновенным для критики до начала XIX в., когда Шлейермахер (1768–1834; его превосходный немецкий перевод Платона стал появляться первым изданием в 1802 г.) отверг подлинность некоторых второстепенных диалогов. Но настоящим зачинателем отрицательной критики Платоновых творений (если не считать древнего Панэтия) должен быть признан Аст (1778–1841). В его книге Plato's Leben und Schriften (Leipzig, 1816) оценка философского значения и литературных достоинств каждого диалога по большей части верна и метко выражена, но скрытое в его взгляде неосновательное предположение, будто Платон мог создавать только высокообразцовые философские произведения, заставляет его из 36 произведений признать подлинными всего 14: *Протагор*, *Фэдр*, *Горгий*, *Фэдон*, *Феэтет*, *Софист*, *Политик*, *Кратил*, *Парменид*, *Филеб*, *Пиршество*, *Государство*, *Тимей*, *Критий*. Действительно, если исключить последний, неоконченный, диалог; признанные Астом произведения заключают в себе самое значительное, что осталось с именем Платона. Но именно поэтому исключение всего остального должно быть заранее отвергнуто, ибо нельзя никак допустить, чтобы автор, проживший более 80 лет и писавший по крайней мере, в течение полувека, оставил только одни образцы. Характерно для критики Аста, что он со своей точки зрения внутреннего достоинства решительно отверг подлинность сочинения «Законы», имеющую за себя самое сильное из внешних доказательств — прямое свидетельство Аристотеля, — причем критик не принял



во внимание и того, что именно неудовлетворительность этого сочинения в философском и литературном отношениях совершенно соответствует тем фактически известным условиям, при которых его писал Платон в последние годы своей жизни. Вообще, значительность и литературные достоинства произведения не должны решать вопроса о его подлинности. С одной стороны, Платон, наверное, писал и неудачные сочинения, а с другой стороны, разве не было между сократовцами мыслящих и талантливых писателей, произведения которых могли впоследствии ошибочно быть приписаны Платону? Как на пример *возможности* такой ошибки укажу на диалог *Горгий*. По значительности содержания и по таланту изложения он вполне достоин Платона, но нет никаких внутренних препятствий к тому, чтобы признать его произведением другого сократова ученика, именно Антисфена, который по свидетельству древности был превосходным писателем, а точка зрения этого диалога совершенно совпадает с образом мыслей Антисфена.

После Аста, кантианец *Зохер* в ученейшей книге, «Über Plato's Schriften» (München, 1820) отвергает хотя лишь 13 произведений, но между ними некоторые весьма важные и признанные даже Астом, каковы *Софист* и *Парменид*. Основанием для такого отрицания служит, главным образом, принципиальное, будто бы, противоречие между содержанием этих диалогов и тем учением об идеях, которое излагается в других, бесспорных, платоновых сочинениях. Но и отвергаемые критиком диалоги до него также признавались бесспорными, а вместе с тем некоторые из признаваемых им за бесспорные оспариваются другими критиками. Усматриваемое Захером несогласие между известными диалогами относительно теории идей, помимо принятого им объяснения допускает еще два других: 1) колебания самого Платона в разные эпохи его жизни между различными взглядами на один и тот же предмет и 2) неверное или неполное понимание платоновой теории со стороны критика. В этом случае, как и в других, я не только не даю пока своего решения спорного вопроса о подлинности диалога, но и не отвергаю чужого решения, а только указываю на недостаточность его оснований.

Против критических излишеств Аста и Зохера выступает известный издатель и комментатор Платона, Штальбаум в сопровождающем его издание трактате Disputatio



de Platonis vita, ingenio et scriptis (1821) и в обстоятельных введениях к отдельным диалогам. Он отвергает только 7 произведений *Второй Алкивиад*, *Феаг*, *Любовники*, *Иппарх*, *Клитофон*, *Минос* и *Эпиномис*. Таково же приблизительно суждение *К.Ф. Германна*, *Штейнгарта*, *Зуземиля*.

Знаменитый историк греческой философии *Целлер* в раннем своем сочинении о Платоне. (1839) отвергает подлинность всех так называемых сократических диалогов, а также *Законов*; в более зрелых своих трудах он отрекается от прежних приговоров.

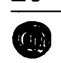
Своеобразно вводит и проводит крайне отрицательную критику *Зукков* (Die wissenschaftliche und kunstlerische Form der platonischen Schriften etc. Berlin 1855). Основываясь на одной фразе в *Фэдре*, что всякое настоящее умственное произведение должно быть похоже на одушевленное существо с головою, туловищем и ногами, он признает подлинными только те сочинения Платона, которые на его взгляд удовлетворяют этому требованию. Такими он находит всего лишь 11 диалогов, причем отвергаются даже признанные Астом *Горгий*, *Кратил*, *Политик*, *Критий*, но зато допускается *Апология Сократа*.

Ибервег (Untersuchung über die Echtheit und Zeitfolge der platonischen Schriften, Wien 1861) отрицательно относится к *Пармениду*, впоследствии также к *Софисту* и *Политику*.

Шааршмидт (Die Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht, Bonn 1866) идет дальше Аста и Зуккова, допуская подлинность лишь девяти диалогов: из списка Зуккова он выбрасывает *Парменида*, *Филеба*, *Софиста*, *Апологию*, но зато включает *Законы* и *Горгия*. Общий прием его критики состоит в том, что отвлеченную *возможность* подделки он всегда принимает за достаточное основание для признания *действительного* подлога.

Huit (La vie et l'oeuvre de Platon, Paris, 1893), вообще держащийся положительного направления, примыкает к отрицательному лишь относительно *Софиста*, *Политика* и *Парменида*, которые он, вслед за Зохером и Ибервегом, отрицает как противоречащие Платоновой теории идей.

Между известными европейскими учеными только один англичанин *Грот* в своем классическом сочинении Plato and the other companions of Socrates (London, 1867)



безусловно стоит за весь Фрасилов канон. Главная сила его аргументации состоит в указании произвола, субъективизма и противоречий отрицательной критики, первообраз которой он остроумно находит в панэтиевом мнении о *Фэдоне*.

III

В настоящее время, кажется, что все оттенки ученого скептицизма по вопросу о подлинности платоновых творений были проявлены и можно подвести общие итоги этой вековой критической работы. 1) *Не доказана положительным образом подложность* ни одного из произведений, вошедших в список Фрасила; 2) против подлинности некоторых из них *указаны* более или менее твердые основания, во всяком случае, *достаточные* для признания этих произведений *сомнительными*. В подробном критическом трактате о сочинениях Платона, который должен сопровождать этот перевод, я постараюсь доказать, что именно таково настоящее положение дела. А теперь ограничусь на этот счет несколькими краткими замечаниями.

Основания для признания *несомненной подложности* какого-нибудь из наших диалогов могли бы быть троякими: или внешнее свидетельство близкого к делу, хорошо осведомленного и авторитетного писателя (в данном случае едва ли можно назвать кого-нибудь другого, кроме Аристотеля); или явные несообразности в содержании, — противоречия с основами Платонова образа мыслей, как если бы, напр., в каком-нибудь диалоге проповедовалась сенсуалистическая теория познания, гедоническая этика, атомистическая метафизика; наконец, характер языка с несомненными признаками позднейшей эпохи. Ничего такого нельзя найти относительно какого-либо из наших диалогов. Ни об одном из них Аристотель не говорит как о подложном, а о некоторых, заподозренных новейшей критикой, говорит прямо как о подлинных; о других он вовсе ничего не говорит, но это молчание само по себе не может делать их даже сомнительными, так как Аристотель не писал систематически о Платоновых сочинениях, и нет никакого повода искать у него упоминания о каждом диалоге. Далее, таких непримиримых внутренних противоречий между различными диалогами, которые решительно не позволяли бы приписать их одному автору, осторожная



критика не находит, а некоторые и довольно значительные колебания мысли следует признать у подлинного Платона, во-первых, потому, что их отсутствие было бы совершенно невероятно у мыслителя, которого умственная работа обнимает около 60 лет, а во-вторых, потому, что действительные перемены взглядов замечаются у него и в некоторых диалогах, которые признаны бесспорными тою же критикой (см. ниже). Наконец касательно языка, некоторые изменения в нем были совершенно естественны при долголетии Платона и, действительно, замечаются и между общепризнанными его диалогами: язык *Протагора* значительно отличается от языка *Тимея* или *Законов*; таких же особенностей языка, которые не могли бы принадлежать к эпохе Платонова авторства (приблизительно 408–348 гг.) и которые не могли бы проникнуть через переписчиков, ни в одном диалоге не указано с окончательной бесспорностью.

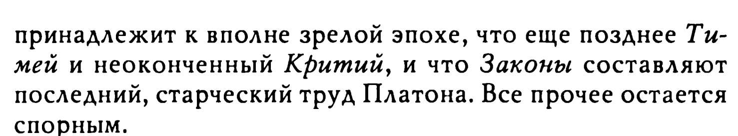
Итак, положительных доказательств подложности какого либо из традиционно-признанных произведений Платона не существует. Из этого, однако, не следует, чтобы все эти произведения были, как думает Грот, одинаково несомненны. Авторитет Фрасила, составившего их каталог и отделенного от Платона четырьмя веками, сам по себе недостаточен. Грот опирается, главным образом, на предполагаемую традицию, свято хранившуюся в школе Платона. Но имел ли Платон школу в определенном смысле этого слова? Связь между ним и «Академией» была настолько внешней, что последующие «академики» проповедовали, как известно, скептицизм, одинаково далекий и от духа и от буквы Платонова учения; а так как при этом отношение классического мира к старым книгам менее всего отличалось архивной аккуратностью, то едва ли позволительно говорить о традицонно-неизменном собрании платоновых сочинений. В александрийскую эпоху псевдэпиграфы стали настоящей модой, которая, как положительно известно, распространялась и на Платона; десять подложных диалогов были забракованы Фрасилом, но нельзя ручаться за то, что он безошибочно принял в свой каталог только подлинные сочинения философа, и следовательно возможность основательных сомнений должна быть заранее допущена, вопрос же об их действительной основательности по отношению к тому или другому диалогу должен решаться по



существу особо для каждого случая. Заметим пока, что значительное большинство авторитетных ученых согласно отвергает достоверность следующих сочинений из Фрасилова каталога: *Клитофон*, *Любовники*, *Иппарх*, *Второй Алкивиад*, *Минос*, *Эпиномис*, *Письма*. Отрицательная оценка выводится здесь из внутренних оснований, которые относительно этих сочинений не устраняются, хотя и не подтверждаются и никаким внешним свидетельством. Но как опрометчиво было бы в вопросе о подлинности строить что-нибудь на одних внутренних основаниях показывает пример диалога *Менексен*. По одним внутренним основаниям его следовало бы отвергнуть безо всяких разговоров, ибо в нем восторженно проповедуется воинствующий афинский патриотизм, которому Платон был совершенно чужд при своих решительных симпатиях к аристократической Спарте и при своей глубокой неприязни к афинской демократии, умертвившей Сократа. Между тем прямое свидетельство Аристотеля заставляет нас признать этот диалог подлинным и объяснять его содержание или неизвестным нам моментом в жизни Платона, когда он по какому-нибудь особому поводу мог стать на точку зрения воинствующего патриотизма вопреки своим обычным взглядам и чувствам; или какой-нибудь особой причиной лицемерия, — что, впрочем, есть только логическая возможность безо всякого психологического вероятия; или наконец — что всего вероятнее — тонкой и скрытой иронией, определенный повод для которой остается все-таки неизвестен, — три предположения, о которых никто и не подумал бы, если бы случайное указание Аристотеля не устраняло серьезную возможность просто признать диалог подложным на самых благовидных внутренних основаниях.

IV

Вопрос о хронологическом порядке платоновых сочинений имеет для своего решения еще меньше положительных данных, нежели вопрос о подлинности. Не подлежит серьезному спору, что мелкие диалоги по нравственным предметам (так называемые *сократические*) суть самые ранние, что сочинения, относящиеся к суду над Сократом, (*Евтифрон*, *Апология*, *Критон*) и по времени написания близко стоят к этому событию, что *Государство*, в целом,



принадлежит к вполне зрелой эпохе, что еще позднее *Тимей* и неоконченный *Критий*, и что *Законы* составляют последний, старческий труд Платона. Все прочее остается спорным.

Хронологический вопрос осложняется тем несомненным, но часто забываемым обстоятельством, что как художественная законченность многих диалогов, так и прямые свидетельства древности о том, что Платон тщательно отделывал и переделывал свои произведения, не позволяют допустить, что более крупные из них созданы разом, в короткое время и в одном неизменном виде. Разновременное происхождение десяти книг о Государстве, a priori более чем вероятное, считается ныне положительно доказанным. Столь же ясными представляются мне наслоения разных эпох и в некоторых других, менее важных диалогах, каков *Первый Алкивиад*.

Если диалоги создавались в разные сроки и переделывались, то этим отнимается решающее значение и у тех немногих определенных хронологических указаний, которые встречаются в самих диалогах. А именно, если в каком-нибудь из них говорится об известном событии современном Платону, то отсюда должно логически заключать только, что *данное место в данной редакции* диалога написано *после* упомянутого события, но выводить из этого какие-либо хронологические определения относительно *целого* диалога и его *первоначального* написания мы не имеем никакого права.

Эта же причина (в соединении с другими) отнимает возможность твердых и значительных результатов у явившейся в недавнее время грамматико-статистической методы определять хронологию Платона, как и других греческих авторов, большим или меньшим употреблением известных оборотов речи, грамматических форм, тех или других отдельных слов и в особенности частиц, которыми так обилен греческий язык. В этом направлении усердно работали и работают многие почтенные ученые, как-то Диттенбергер, Роккет, Зибек, Константин Риттер (Untersuchungen über Plato, Stuttgart, 1888), но ничего вполне достоверного ими не получено, кроме того, что было достаточно твердо и прежде, например, что сократические диалоги суть самые ранние, а *Тимей* и *Законы* — самые поздние произведения Платона. В только что вышедшем замечательном сочине-

нии Лютославского «The Origin and Growth of Plato's Logic, with an account of Plato's style and of the Chronology of his writings. London, Longman, Green and C°» автор, примыкая к исследованию Кэмбля (Campbell), в его введении к изданию *Софиста* и *Политика* (1867 г.), решает платонический вопрос на основании исследования стиля и терминологии преимущественно в области логики и теории познания. Разбор этого взгляда читатель найдет в особом приложении в конце одного из следующих томов.

При недостатке внешних данных ученые, преимущественно немецкие, с начала XIX столетия искали внутреннего принципа, определяющего связь и порядок платоновых сочинений и дающего косвенно хотя приблизительное указание и на их хронологию. Таким образом, Платон в своем философско-литературном творчестве стал предметом множества *теорий*, всегда ученых и иногда остроумных. Мы сделаем краткий свод всех более характерных между этими теориями, из которых каждая на наш взгляд заключает в себе некоторую долю истины.

V

Шлейермахер в введении к своему переводу развивает тот взгляд, что последовательный порядок Платоновых произведений прямо вытекает из одного художественно-философско-дидактического плана, установленного заранее Платоном еще в юности и далее все более уяснявшегося в частностях. Каждый значительный диалог после первого, каковым Шлейермахер признает *Фэдра*, есть прямое и преднамеренное продолжение или восполнение своего предыдущего и подготовление к своему последующему. В этом смысле Шлейермахер различает три последовательные группы диалогов: I. *Фэдр*, *Лисис*, *Протагор*, *Лахес*, *Хармид*, *Евтифрон*, *Парменид*, — это группа «элементарная», II — «подготовительная» группа: *Горгий*, *Феэтет*, *Менон*, *Евтидем*, *Кратил*, *Софист*, *Политик*, *Пиршество*, *Фэдон*, *Филеб*; III — «конструктивная» группа: *Государство*, *Тимей*, *Критий*. Не вошедшие сюда произведения Шлейермахер признает или подложными, или дополнительными, прибавленными самим Платоном для выяснения тех или других частных вопросов, затронутых в основных диалогах. Взгляд Шлейермахера, явно несообразный с действительными условиями писательства вообще и Платоно-

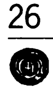


ва в особенности, никем теперь не поддерживается и имеет лишь исторически интерес.

Гегельянец *Аст*, признавая каждый диалог самостоятельным произведением творчества, или обособленным идейным организмом, по отличительному характеру творчества различает согласно общей гегелевой схеме три группы диалогов, относящиеся между собою как теза, антитеза и синтеза. Диалоги, признанные Астом за подлинные, располагаются здесь следующим образом. Первая основоположная группа с преобладанием художественного элемента: *Протагор*, *Фэдр*, *Горгий*, *Фэдон*. Вторая, антитетическая группа с преобладанием философской рефлексии и диалектики: *Феэтет*, *Софист*, *Политик*, *Парменид*, *Кратил*. Третья, синтетическая группа, представляющая равновесие художественного и диалектического элемента, — образцы совершенного философского творчества: *Филеб*, *Пиршество*, *Государство*, *Тимей*, *Критий*. Все прочее, по Асту, подложно.

Зохер справедливо полагает, что порядок Платоновых произведений должен определяться ходом его жизни, но он берет эту жизнь слишком внешним образом — по возрастам. В период юности (до 31 года) Платон написал, по мнению Зохера, — частию при жизни Сократа, частию вслед за его смертью, — следующие десять произведений из Фрасилова списка: *Феаг*, *Лахес*, *Меньший Иппий*, *Первый Алкивиад*, *Менон*, *Кратил*, *Евтиффрон*, *Апология*, *Критон* и *Фэдон*. Ко второму периоду — возмужалости (до 42 лет) — относятся семь диалогов: *Ион*, *Евтидем*, *Больший Иппий*, *Протагор*, *Феэтет*, *Горгий*, *Филеб*. К третьему возрасту — полной зрелости (до 65 лет) принадлежать пять диалогов: *Фэдр*, *Менексен*, *Пиршество*, *Государство*, *Тимэй*. Памятником четвертой поры — старости — осталось сочинение о *Законах*.

К.Ф. Германн, основательно признавая, что Платон под новыми влияниями видоизменял свои взгляды, различает три главные периода его творчества. В первом, под прямым влиянием Сократа, им написаны так называемые сократические диалоги, которые Герман принимает в таком порядке: *Меньший Иппий*, *Ион*, *Первый Алкивиад*, *Лисис*, *Хармид*, *Лахес*, *Протагор*, *Евтидем*; Переход от первого периода ко второму обозначается произведениями, написанными под впечатлением судебного процесса и



смерти Сократа: *Апология*, *Критон*, *Горгий*, *Евтифрон*, *Менон*, *Больший Иппий*. Второй период — *диалектический* — определяется влиянием мегарской и элеатской школы на переселившегося в Мегару Платона; сюда относятся: *Феэтет*, *Кратил*, *Софист*, *Политик*, *Парменид*. К третьему — *конструктивному* — периоду Платонова творчества, обусловленному влиянием пифагорейцев, принадлежат: *Фэдр*, *Менексен*, *Пиршество*, *Фэдон*, *Филеб*, *Государство*, *Тимей*, *Критий*. Вне этой классификации остается произведение упадка и дряхлости — *Законы*. Как по вопросу о подлинности (см. выше), так и по вопросу о хронологическом порядке сочинений Платона с Германном в существенных пунктах согласны Штальбаум, Штейнгарт и Зуземиль. Этот взгляд, связанный с такими достоверными и важными факторами, как влияние Сократа, элеатов и пифагорейцев, несомненно дает нам первую твердую основу для понимания платоновых диалогов и их общей связи. Но нельзя видеть здесь настоящее решение «платонического вопроса». Значение посторонних влияний на Платона окончательно определяется тем, *что* они могли в нем вызвать, или тем, *как* он сам к ним относился или на них реагировал: иначе было бы непонятно, почему софисты и атомисты, которых он хорошо знал, не оказали на него такого же положительного влияния, как элеаты или пифагорейцы. Влияние совершенно исключительной личности Сократа на молодого Платона было, конечно, определяющим, оставляя однако и тут нерешенным вопрос, почему это влияние не сделало навсегда из Платона исключительно этического мыслителя подобно другим философски одаренным ученикам Сократа, как, например, Аристипп и Антисфен. В зрелых произведениях Платона самое важное, без сомнения, есть то, что вливал в них он сам. Если бы его философия была лишь сводом сократовых, элеатских и пифагорейских идей, то ею не стоило бы так много заниматься. Заметим еще, что те оттенки в ходе размышления и приемах изложения, которыми различаются между собою ранние, средние и поздние диалоги, едва ли могут быть возведены на степень трех особых методов — сократического, диалектического и конструктивного. Сократов способ доискиваться истины путем наводящих вопросов и предварительно принимаемых и затем отвергаемых определений, без сомнения, есть лишь вид диалектики и не может противополагаться диа-



лектическому методу; даже в таких диалогах как *Софист* и *Политик* расчленение понятий не представляет ничего по существу нового, а есть лишь крайне педантическое применение одного из приемов рассуждения, обычного и в других диалогах. Далее указание на «конструктивный» метод, понятное, если дело идет о диалоге *Тимей*, теряет всякий определенный смысл, когда сюда же причисляются и такие диалоги, как *Фэдр*, *Пиршество*, *Фэдон*, где пришлось бы искать конструктивности разве только в платоновых «мифах». Но миф не есть метод.

VI

Из дальнейших оригинальных взглядов наиболее замечательные высказаны Эдуардом Мунком, Ибервегом, Джорджем Гротом и Тейхмиллером.

Мунк в своем сочинении Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften (Berlin, 1857), придавая чрезмерное значение роли Сократа в платоновых диалогах, принимает идеализованный образ Сократа за преднамеренно установленный принцип единства всего Платонова творчества. Достигнув зрелого возраста (42 — 45 лет) и начав свои беседы в Академии, Платон задумал будто бы изложить свою философию в последовательном ряде художественных сцен, изображающих жизнь Сократа как идеального мудреца, причем каждая сцена, представляя определенный момент из жизни Сократа, выражала бы вместе с тем и некоторую пройденную стадию в философском развитии самого Платона. Порядок диалогов должен представлять здесь хронологическую связь изображаемых эпох сократовой жизни и отражающих ее ступеней внутреннего развития его ученика, а не временную последовательность действительного *написания* диалогов, которая не имеет интереса с точки зрения Мунка. А естественный порядок, им (по убеждению же его — самим Платоном) установленный, осуществляется в трех циклах. После пролога, представляемого диалогом *Парменид*, где Сократ является жаждущим истины юношею, следует первый цикл, где Сократ в зрелой молодости выступает горячим словесным борцом за правду; сюда принадлежат *Протагор*, *Хармид*, *Лахес*, *Горгий*, *Ион*, *Больший Иппий*, *Кратил*. *Евтидем*, *Пиршество*. Далее, во втором цикле, Сократ на границе старости (около 60 лет) действует как *учитель* истины, именно в



диалогах *Фэдр*, *Филеб*, *Государство*, *Тимей*, *Критий*. Наконец, в третьем цикле Сократ при исходе своей жизни изображается как обреченный, а затем и присужденный *мученик* за правду: *Менон*, *Феэтет*, *Софист*, *Политик*, *Евтифрон*, *Апология*, *Критон*, *Фэдон*.

Этой теории нельзя отказать в смелости замысла и изяществе построения, но помимо частных несообразностей и натяжек, бросающихся в глаза, самая мысль о таком преднамеренном составлении Платоном общего плана диалогов с целью идеализованного жизнеописания его учителя — не выдерживает критики. Сам Мунк должен был признать, что некоторые диалоги не вмещаются в его рамки и что они были написаны независимо от главного плана (именно *Первый Алкивиад*, *Меньший Иппий*, *Лисис*, *Менексен* и *Законы*). Эту оговорку следует, конечно, поставить не в упрек, а в смягчающее обстоятельство для теории Мунка: когда многообразное живое содержание подводится под одну схему, то всякое ограничение этой схемы приближает ее к истине. Но беда в том, что между диалогами, втиснутыми Мунком в его «циклы», лишь очень немногие соответствуют его основной теории, в большей же части разговаривающий Сократ является вовсе не средоточием главного интереса, а только принятой литературной формой и как бы обычным псевдонимом автора. Если бы изображение Сократа, даже идеализованного, было главною целью писаний Платона, то во имя чего влагал бы он в уста своего учителя такие речи, каких тот не только никогда не говорил, но по существу дела и не мог говорить, каковы длинные рассуждения в положительном смысле об отвлеченно метафизических и космологических вопросах, которые действительный Сократ решительно отвергал как пустословие, но которые, под условиями независимыми от Сократа и уже после его смерти стали для Платона главнейшим предметом его интереса.

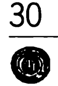
Из мнений Ибервега довольно характерно для немецкой «профессорской» философии то, что большую часть диалогов (и между ними самые лучшие) он считает не литературными произведениями, а записками для повторения слушателями лекций, которые будто бы Платон читал в Академии. Такому взгляду противоречит: 1) диалогическая форма этих произведений с отсутствием у большинства из них определенных дидактических заключений; 2) тща-



тельная литературная отделка важнейших диалогов как самостоятельных и законченных художественных произведений, что несообразно с назначением преподавательского конспекта; 3) и главное — недоказанное и более чем сомнительное предположение о постоянной профессорской кафедре в том публичном месте для фехтования, гимнастики и прогулок, каким была Академия. Ничто не препятствует, например, любому из живущих в Москве авторов философских сочинений беседовать со своими друзьями в Экзерциргаузе или в саду «Эрмитаж»; не было бы ничего чрезвычайного и в том, если бы в связи с этими беседами образовался и преемственно сохранился философский кружок под условным названием «Манеж» или «Эрмитаж». Но можно ли было бы заключать, что основатель этого кружка имел в названных заведениях ординарную профессуру и что все его сочинения, хотя бы в беллетристической форме, были только конспектами читанных будто бы в Манеже или Эрмитаже правильных курсов по философии?

Пораженный разнообразием мыслей и действительными или кажущимися противоречиями в произведениях Платона, Джордж Грот отказывается подвести их под какой-нибудь принцип единства или внутренней связи. Он отрицает определенную умственную личность у Платона и определенный характер у совокупности его творений (no personal Plato, no common characteristic). «Платон был скептик, догматист, религиозный мистик, исследователь, математик, философ, поэт (эротический и сатирический), ритор, художник — все в одном, или по крайней мере все одно за другим чрез пятьдесят лет его философской жизни». По мнению Грота, главная цель Платона в его диалогах состояла не в сообщении каких-нибудь определенных учений, а в том, чтобы «одушевить своих читателей тем же интересом к процессу диалектического исследования, который он, очевидно, чувствовал в своей собственной груди». Такой взгляд верен, однако, лишь отчасти, ибо его никак нельзя отнести к тем диалогам которые сам Грот, следуя Фрасилу, называет «излагательными» или «руководительными» (ὑφηγητικοί) в отличие от «изыскательных» (ζητητικοί).

В заключение Грот говорит, что к диалогам Платона нельзя «ни относиться как к вкладам в одну положитель-

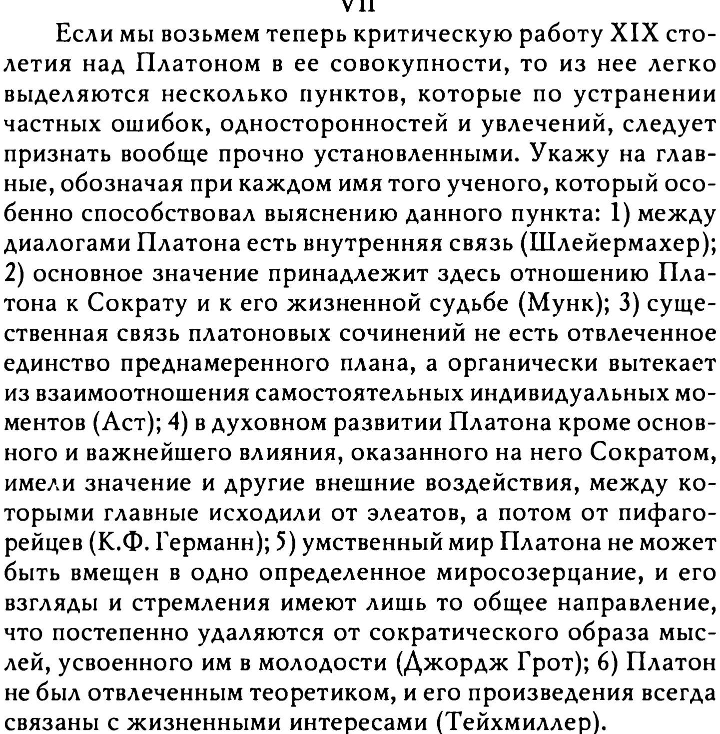


ную систему учения, ни приписывать каждому из них намеренно-предназначенное место в развитии одного заранее задуманного плана, ни видеть в них последовательные проявления известных или определимых перемен во взглядах их автора. Для нас они — отдельные воображаемые разговоры, составленные одним и тем же автором в неизвестное время и при неизвестных обстоятельствах».

В своем изложении и разборе Платона по отдельным диалогам Грот держится предположительного и приблизительного хронологического порядка, который он справедливо определяет постепенным удалением Платона от несомненно сократического характера его ранних произведений. На первом месте стоит у Грота *Апология*, всецело занятая личностью Сократа; на последнем — *Законы*, где Сократ вовсе не является и даже не упоминается. По своеобразной теории Тейхмиллера, которая подробно доказывается им в нескольких сочинениях (главные из них: Die platonische Frage, Gotha 1876; Ueber die Reihenfolge der platonischen Dialogen, Leipzig 1879; Literarische Fehden im IV Jahrhunderte vor Chr., 2 Bände, Breslau 1881 — 1883), Платон был гениальным философом-*публицистом*, а все его диалоги были полемические сочинения «на случай» (Gelegenheitsschriften), вызванные тем или другим обстоятельством его столкновений с софистами и другими тогдашними деятелями. С большим усердием и остроумием Тейхмиллер отыскивает всевозможные указания и намеки на текущие дела и отношения, вызывавшие публичную писательскую деятельность Платона. Если бы все эти «открытия» ученого критика были безошибочны, то хронологический порядок появления, или, во всяком случае, окончательного редактирования и обнародования* диалогов был бы установлен, но этим нисколько не раскрывалась бы внутренняя последовательность в развитии Платоновой философии и существенная связь ее частей. Ибо ясно, что те философские и нравственные убеждения, из-за которых Платон полемизировал со своими противниками, никак не могли быть плодом этой полемики, а должны были возникнуть раньше ее.

---

* Естественно допустить, что некоторые философские диалоги, писавшиеся без всякой публицистической цели, могли быть, вследствие какого-нибудь нового происшествия, полемически заострены и в этом виде обнародованы.



VII

Если мы возьмем теперь критическую работу XIX столетия над Платоном в ее совокупности, то из нее легко выделяются несколько пунктов, которые по устранении частных ошибок, односторонностей и увлечений, следует признать вообще прочно установленными. Укажу на главные, обозначая при каждом имя того ученого, который особенно способствовал выяснению данного пункта: 1) между диалогами Платона есть внутренняя связь (Шлейермахер); 2) основное значение принадлежит здесь отношению Платона к Сократу и к его жизненной судьбе (Мунк); 3) существенная связь платоновых сочинений не есть отвлеченное единство преднамеренного плана, а органически вытекает из взаимоотношения самостоятельных индивидуальных моментов (Аст); 4) в духовном развитии Платона кроме основного и важнейшего влияния, оказанного на него Сократом, имели значение и другие внешние воздействия, между которыми главные исходили от элеатов, а потом от пифагорейцев (К.Ф. Германн); 5) умственный мир Платона не может быть вмещен в одно определенное миросозерцание, и его взгляды и стремления имеют лишь то общее направление, что постепенно удаляются от сократического образа мыслей, усвоенного им в молодости (Джордж Грот); 6) Платон не был отвлеченным теоретиком, и его произведения всегда связаны с жизненными интересами (Тейхмиллер).

Эти шесть тезисов, введенные нами в их должные пределы, могут быть признаны положительными результатами критики. «Платонический вопрос» этим, конечно, еще не решается, но мы имеем, по крайней мере, несколько твердых точек опоры, обозначающих общую почву для дальнейшего его рассмотрения, — достаточно определенные, хотя и широкие рамки для решения задачи.

Чтобы правильно понять духовную историю Платона, от которой необходимо зависит внутренняя связь и естественный порядок его произведений, следует, прежде всего, обратить внимание на тот мало замечаемый и еще менее оцененный факт, что помимо всяких влияний, сократических и иных, мы находим у Платона, как уже зрелого и самостоятельного мыслителя, *два существенно различных* и лишь генетически между собою связанных *миросозерцания*. Если образ мыслей Платона вообще называть идеализмом, то первое из этих мировоззрений следует обозначить как



идеализм отрешенный и пессимистический, а второе как идеализм положительный и оптимистический. Согласно первому «мир весь во зле лежит»: для нормального человека, то есть мудрого и справедливого, сама жизнь есть зло, а смерть — благо; истинный философ должен внутренне умереть для этого мира прежде физической смерти; он должен отказаться от всяких практических интересов и замкнуться в себе, отнюдь не касаясь дел общественных, — и все-таки естественная судьба мудреца и праведника в обществе человеческом состоит в том, чтобы быть казненным смертью по приговору публичных властей; такому безусловному дуализму *между правдой и действительной* жизнью соответствует здесь такое же окончательное раздвоение между *духом и телом*, *разумным мышлением и чувственным восприятием*, между *истинно-сущим и явлением*: тело, чувственность, явление суть нечто вполне дурное, недостойное, недолжное; тело есть гроб и темница духа, чувственность — обман, явление — призрак.

Совершенно другой вид получает все это согласно второму мировоззрению Платона. Здесь мир весь в добре лежит; он есть произведение верховной благости, второй бог, образ первого, все телесные и чувственные предметы образованы высшими духовными («умными») силами, запечатлевшими в них идеальные нормы бытия; соответственно этому и общество человеческое имеет положительное значение, оно должно воплощать в себе правду; философ должен не только заниматься делами общественными, но и распоряжаться ими, как законодатель и правитель; назначение мудреца и праведника — вместо того, чтобы умирать по собственной воле и быть убиваемому по воле народа и правительства, — состоит в том, чтобы царствовать, или по крайней мере быть советником и руководителем царей.

Прямо согласить эти два мировоззрения нет никакой возможности. Никакому сомнению не подлежит, что Платон, уже после смерти Сократа, самостоятельно утвердившись в определенном отношении к миру и жизни, именно в отношении отрицательном, безусловно пессимистическом, затем переменил его на другое и в существенных чертах противуположное. Если бы дело шло о частностях, то можно было бы приписать перемену посторонним влияниям, личным и общественным. Но мы видим переход к принципиально иному мировоззрению, и мы знаем, что после Сократа Пла-



тон не встречал лиц и общественных элементов такого высокого значения, чтобы они могли из него, уже зрелого и оригинального мыслителя, сделать нового человека.

Необходимо признать внутри самого Платона раскрывшийся жизненный фактор, заставившей его в определенную эпоху переменить свой взгляд на мир и жизнь. И действительно мы находим этот внутренний фактор, художественно изображенный в двух центральных и совершеннейших произведениях Платона — *Фэдр* и *Пиршество*, — заполняющих учением о любви видимую пропасть между отрицательным и положительным идеализмом Платона. С помощью этого ключа мы можем представить основные взгляды Платона и совокупность его главных творений в их жизненном единстве. Здесь я изложу свое решение «Платонического вопроса» лишь в самых кратких чертах; более подробным разъяснением и критическим оправданием этого решения будет занят особый трактат в последнем томе настоящего издания.

VIII

Упоминая об очевидной противуположности и об открытой нами связи между двумя самостоятельными и зрелыми взглядами Платона на мир и жизнь, мы уже предполагали у него более ранний несамостоятельный образ мыслей, вполне определявшийся общим учением Сократа. Эта начальная ступень умственной жизни нашего философа увековечена в той группе его диалогов, за которыми упрочилось название «сократических». Что они составляют самые ранние произведения Платона — в этом нет серьезного сомнения. Но когда собственно они написаны? Хотя очень многие (едва ли не большинство) новейших ученых стоят за мнение, что Платон ничего не писал при жизни Сократа, но психологическая несообразность, связанная с этим мнением, перевешивает в наших глазах те доводы, которые за него выставляются. Возможно, конечно, что все сократические диалоги, приписываемые Платону, вовсе ему не принадлежат, но пока это не доказано, следует признавать, что Платон написал их после своего прочного сближения с Сократом и до смерти учителя. Ясно, в самом деле, что самый тон этих диалогов был бы непременно другой, не мог бы быть таким свежим, веселым, жизнерадостным, если бы они были написаны *вскоре после* потрясающей траге-

дии 399 года, а относить их к позднейшим временам никто, кажется, не решался. С другой стороны, нельзя относить эти диалоги к началу знакомства Платона с его учителем, так как содержание их показывает, что автор вполне освоился, сжился и с личным характером и с взглядами Сократа.

Итак, следует признать, что эти произведения, если только они написаны Платоном, принадлежат к самым последним годам жизни Сократа. К этому же времени принадлежат четыре диалога, которые я выделил из сократических в тесном смысле, стесня их во второй отдел: оба *Иппия*, *Протагор* и *Евтидем*. В них дух сократова учения характеризуется главным образом отрицательно — чрез сопоставление с духом софистики. Необходимо признать, что два более значительные из этих диалогов — *Протагор* и *Евтидем* были существенно переделаны Платоном в последующее время.

К сократическим диалогам примыкает особая триада произведений, выделяющихся своей ближайшей связью с трагическим концом Сократова поприща и соответственной переменой тона: *Евтифрон*, *Апология*, *Критон*. Эти три произведения теснейшим образом связанные с событиями 399 г., не могут быть и по времени написания многим позднее этого года. Я не вижу убедительных доводов против мнения Джорджа Грота, что *Апология* есть записанная или на память воспроизведенная Платоном (существенно верно по содержанию и форме, хотя, разумеется, без буквальной точности) защитительная речь, действительно сказанная Сократом перед судьями; но совершенно недопустимо выраженное другими предположение, что эта речь заранее была написана для Сократа Платоном, — как будто старый мастер был в речах слабее своего молодого ученика.

Смертью Сократа заканчивается вступительная или подготовительная пора внутренней жизни Платона. Он получил от учителя, вполне усвоил умом и художественно выразил в своих ранних произведениях общий руководящей ответ на вопрос о смысле и цели жизни: мы должны жить для познания и делания того, что само по себе хорошо и потому не зависит ни от внешнего авторитета, ни от мотивов кажущейся выгоды и мнимого удовольствия; истинная же выгода и подлинное удовольствие или удовлетворение получаются от следования *самому добру*, познаваемому свободной деятельностью ума, причем склонность людей к



злу вместо добра объясняется лишь незнанием и умственными ошибками. Эта последняя сторона в учении Сократа, его отрицание зла как такого, придает ему оптимистический, жизнерадостный характер, который однако должен был исчезнуть из настроения Платона после смерти его учителя.

Смертный приговор Сократу за его решимость держаться одного чистого добра и правды обнаруживал в человеческой природе и жизни такую глубину зла, какую нельзя было объяснить одним незнанием и нелогичностью. Потрясающее впечатление этого события, не изменяя сразу главных сократических убеждений Платона, должно было сообщить новый характер его общему взгляду на мир и жизнь. Незаметным сперва для него самого выводом из пережитого явилось *первое самостоятельное мировоззрение Платона.*

IX

Метафизическое учение Платона об умственном созерцании, об идеях и идеальном космосе выводят обыкновенно из чисто-теоретических запросов мысли касательно природы познания. Такой взгляд исторически неверен. Факт сосредоточения Платона в известную эпоху на отвлеченных вопросах, причем как будто отодвигался на задний план, а то и вовсе забывался интерес нравственный, всецело занимавший Сократа, — самый этот факт требует объяснения, особенно в виду основания этических школ другими сократовцами после смерти учителя. Но дело в том, что отрешенность Платона от практических жизненных задач в пользу чистого умозрения сама возникла на почве нравственной. Характерный для него теоретический дуализм между истинно-сущим и призрачно-бывающим или являющимся есть, прежде всего, ответ философского ума на нравственный вопрос, поставленный фактом закономерного убийства праведника за простое исповедание им правды. Спрашивается: как это возможно? И вот ответ: это возможно и естественно потому, что *тот мир, в котором это бывает, не есть настоящий*; его нравственная негодность становится сносной для мысли, если не для чувства, благодаря метофизической неподлинности или обманчивости самого мирского бытия: *понятно, что в неистинном происходит недолжное.*

Признанная теоретически несостоятельность этого мира подрывает и практический интерес к его делам. Че-



ловеку, ищущему не призрачных материальных выгод и удовольствий, а истинной добродетели, *нечего делать* в этом мире, он должен уйти из него, чтобы заниматься чистым мышлением, направленным к пониманию истинно-сущего блага в ожидании более полного общения с этим благом в мире загробном. Если же философ с наилучшими намерениями вмешается в дела общественные, то его неминуемо ждут мучения и смерть. Эта новая точка зрения так мало была *намеренным* противоречием с проповедью Сократа, что Платон заставляет его самого высказывать ее с большим красноречием сначала в *Горгии*, потом в *Меноне*, также во второй книге *Государства* и в *Фэдоне*, чем и определяется настоящее место этих важных произведений в умственной истории их автора*.

В *Горгии*, с особенной силой и ясностью выступает нравственная сущность воззрения, сложившегося у лучших учеников Сократа после трагической смерти учителя. Главный, с необычайным одушевлением доказываемый тезис этого диалога: зло только в том, чтобы делать зло, а не в том, чтобы его претерпевать. Между тем общее мнение и житейская практика руководятся прямо противоположным принципом: всякий боится претерпеть что-нибудь от других, хотя бы заслуженно, и никто не боится вредить другим, если это может пройти безнаказанно.

В *Меноне* впервые выступает общее представление иного, более истинного мира, где наша предсуществующая душа созерцает подлинные формы вещей, которых припоминание (*ανάμνησις*) и есть наше настоящее знание. В этом диалоге поставленный сначала практический вопрос о добродетели сейчас же переходит в теоретический — о природе знания; при этом философ (вопреки основному догмату Сократа исторического) скептически относится к своему призванию учить людей добродетели, не признавая, впрочем, такой способности и у других предполагаемых наставников нравственности. Смысл этого скептицизма (прямо не высказанный) может состоять лишь в том, что порочные

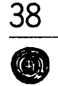
---

* Так как указанный момент в духовном развитии Платона достаточно ясно и ярко выражен в *Меноне*, *Фэдоне*, *Государстве*, а также в *Феэтете*. (см. ниже), то сказанное здесь сохраняет свою силу и в том случае, если *Горгий* принадлежит не Платону, а Антисфену, что я считаю возможным, хотя едва ли доказуемым.



люди неисправимы знанием. Как живое подтверждение этой своей мысли, Платон вызывает на сцену фатальный образ Анита. Этот главный обвинитель Сократа заявляет, что единственные учители добродетели суть правительственные лица, а так называемые «мудрецы» (здесь он не делает различия между Сократом и софистами) только зловредные колебатели основ, — и на вопрос Сократа, знает ли он их, отвечает, что не только не знает, но и не желает никогда знать, но считает нужным делать им как можно больше зла. Он не потому их ненавидит, что не знает их, а, напротив, потому не хочет их знать, что ненавидит их, — допущение принципиально злой и никакому научению недоступной воли, не согласное с сократической точкой зрения.

В *Фэдоне* мы находим уже вполне определившуюся философию двух миров: настоящее отечество для мудреца не этот ложный мир явлений, а тот идеальный космос истинно-сущих и умопостигаемых благ, к которому философская душа принадлежала до рождения и будет всецело принадлежать по смерти. Отчетливо выражая в этом произведении совершившуюся в нем умственную перемену, Платон гениально тут же показывает и жизненное основание этой перемены — в художественном изображении истинного мудреца, умирающего по злой воле земного отечества. Дуализм этой фазы Платонова воззрения проявляется здесь и в безусловном противоположении души и тела. Душа есть по существу разумное начало, не имеющее с телом внутренней связи. Низшие стороны души — страстная, или раздражительная (*τὸ θυμοειδές*), и похотливая или пожелательная (*τὸ ἐπιθυμητικόν*), в позднейших произведениях Платона связывающие духовную жизнь с телесной и занимающие метафизически и психологически равное место с разумом и лишь этически ему подчиненные, — эти «части души» в Фэдоне считаются (без ясного между ними различения) принадлежностью тела, внешней для души, — как бы оковами, наложенными на нее в ее телесной темнице. Философ, переходя со смертью в мир истинных и вечных сущностей, не уносит туда с собою этих оков, а те души, которые к ним привыкли и привязались, вместо разумного мышления предаваясь страстям и пожеланиям, и по смерти не могут, отягощенные этими оковами, перейти в идеальный космос, а должны блуждать в приземной сфере или вселяться в худшие животные тела, покуда не очистятся.



Метафизических трудностей такого взгляда Платон не обсуждает в Фэдоне, но этико-психологический дуализм и отсутствие трехчастного деления души весьма характерны для этого диалога.

Согласно отрицательному, пессимистическому идеализму, истинный философ, отрешенный от мира и жизни, видит свое призвание лишь в том, чтобы «созерцать умом истинно-сущее», но так как прямое умственное созерцание в земных условиях есть дело, хоть и возможное, но крайне трудное и редкое, то постоянное занятие философа заключается в том, чтобы познавать чрез понятия то, что относится или принадлежит к истинно-сущему, т. е. философия сводится к отчетливому и правильному диалектическому исследовании вопросов теоретических. Такое определение философа как чистого мыслителя или теоретика принципиально установлено в *Фэдоне*, и затем Платон применяет этот принцип к делу в группе диалогов отвлеченно-теоретического характера, завершающих период отрешенного идеализма. Таковы именно: *Кратил* — о природе слов, *Феэтет* — о природе знания, *Софист* — об отношении сущего к не сущему и *Парменид* — об едином и многом, или об идеях. В *Феэтете* помещена знаменитая речь об истинном философе как чистом теоретике, находящем свою свободу и достоинство в намеренном отчуждении от всего практического, делового, житейского, как «рабского» и унизительного. Эта блестящая характеристика окончательно подтверждает сказанное о судьбе и призвании философа в *Горгии* и *Фэдоне*.

X

Чем решительнее Платон утверждал противуположность двух миров — идеального и чувственного, — тем труднее ему было объяснить их фактическую совместность — общая трудность всякого дуализма. В метафизическом дуализме Платона она принимала очень тонкий вид. Реальному миру приписывалось здесь только кажущееся, а не настоящее бытие: это есть нечто непрерывно рождающееся и погибающее (т. е. возникающее и исчезающее), по существу же никогда не сущее — *ἀεὶ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὔποτε ὄν*. Этот мир в основе своей есть прямо небытие (*τὸ μὴ ὄν*) Так и называет его Платон — и неизбежно должен называть, ибо то, что только *кажется*



как бы *сущим*, очевидно, тем самым *есть не сущее*. Однако мы ощущаем себя живущими и действующими в этом мире и разговариваем о нем, что было бы невозможно, если б он представлял собою безусловное небытие или если бы его вовсе не было. И вот в диалоге *Софист* доказывается, что не сущее (*τὸ μὴ ὄν*) в известном смысле все-таки есть (доказательство облегченное тем, что греческий язык имеет две отрицательные частицы *μή* и *οὐ*). С другой стороны, в том же диалоге и специальнее в *Пармениде* доказывается, что истинно-сущее не должно пониматься как простое и пустое, исключительно тождественное себе единство, а что в нем есть «одно» и «многое», «то же» и «другое», — так что если идеальный космос в целом представляет совершенное бытие, то в различиях его необходимо присутствует относительное небытие, поскольку «одно» есть и *не есть* «многое», «то же» есть и не есть «другое». Таким образом, между двумя мирами оказывается нечто общее, открывается логическая точка соприкосновения между мыслимым небытием в мире идей и реальным небытием в мире явлений. Но эта связь слишком отвлеченная и указывает лишь на общую *возможность* или *мыслимость* соединения, а не дает его действительно. Помимо диалектики понятий нужно было найти действительное начало, посредствующее между двумя мирами и объединяющее их на деле.

Жизнь души не исчерпывается противоборством между идеально-теоретическими стремлениями, поднимающими ее в умопостигаемую область чистых форм, и материально-практическими влечениями, погружающими ее в темный поток обманчивого «бывания» (*γένεσις*). Есть в человеке факт и фактор, который не может быть сведен ни к одному материальному, ни к одному духовному началу, а в нераздельности заключает и то и другое. Всякий, испытавший собственно-человеческий пафос личной любви, знает, что его нельзя приурочить по существу ни к духовным, ни к плотским потребностям — ибо и те и другие могут удовлетворяться и помимо этой любви, и что здесь мы имеем дело с чем-то особым, самостоятельным и серединным, относящимся именно не к той или другой стороне нашей природы, а к ее целости или полноте.

Факт такого значения и объема не может быть обойден философией, пытающеюся дать окончательный отчет в смысле всего существующего. Но та философия отрица-

тельного дуалистического идеализма, которая создалась у Платона как естественная реакция его высшей природы на аномалию Сократовой смерти, не имела в себе места именно для всемирной силы любви. A priori Платон с своей точки зрения, безусловно противополагающей идеальное реальному, духовное плотскому, никак не мог бы прийти к признанию и высокой оценке эротического состояния. И если мы находим такую оценку и первую, доселе не превзойденную, философию любви в двух произведениях Платона, представляющих вершину его творчества, то необходимо принять (и без того вполне вероятное) предположение, что его учение о любви было следствием живого личного опыта, о котором — кроме одного, сохраненного преданием имени, — мы не имеем никаких биографических данных, но который достаточно засвидетельствован самими этими произведениями.

Платонов *Эрос* — это слово принято сохранять во избежание смешения с *φιλία* Эмпедокла и с христианской *ἀγάπη* — есть переход, посредство и связь между двумя мирами, он совмещает в себе идеальную природу с чувственной. Как конкретное произведение *избытка* вечно-сущего и материальной скудости или *недостатка*, стремящегося к восполнению, он есть начало деятельное и страдательное вместе, нуждающееся в совершенной форме и ищущее ее, способное принимать ее и сообщать другому. Эрос не бог, но нечто божественное, посредине между вечной и смертной природой, могучий демон связывающий небо и землю.

После того, как в новейшей философии за безусловное начало всего принимались такие абстракции, как *самомышление* (Гегель) и *самоволя* (Шопенгауэр), мы уже не имеем права свысока относиться к сравнительно-умеренному гипостазированию любви у Платона. Но главное здесь не в полу-мифологическом описании характера и происхождения Эроса, а в определении его настоящего дела или призвания в мире. Дело Эроса в низшем его явлении есть рождение тел, чем увековечивается смертная природа растений и животных по родам их. Высшее явление Эроса в душах добродетельных и истинно-философских также побуждает их к *рождению*, но не в смертном «бывании», а в *бессмертной красоте*. Это требование, чтобы любовь рождала в красоте, логически вытекает из принципа и прямо высказывается Платоном, но в чем собственно



состоит такое духовное рождение, мы у него не находим. Он начинает говорить о том, что высокие умы ведутся Эросом к созерцанию истинно-сущего и т. д. Но, во-первых, созерцание не есть рождение, а во-вторых, созерцать истинно-сущее есть собственное дело ума, не нуждающееся в Эросе, как и сам Платон, говоря в *Фэдоне*, а потом в *Государстве* об умственном созерцании, вовсе не упоминает о пафосе любви.

Очевидно в понятии *духовного рождения*, аналогичного рождению физическому, Платон дошел до *предела* античного миросозерцания и несмотря на свою гениальность не был в силах перейти этот предел. Он *отступил* перед высшей задачей бытия, и Эрос на деле остался для него не «рождающим в красоте», как требует его собственное определение, а только созерцающим красоту истинно-сущего и желающим, но бессильным воплотить ее. Произошло безмолвное крушение личного духа в Платоне, но все-таки пережитая и передуманная сила любви не осталась для него совершенно бесплодной. Благодаря ей он уже не мог вернуться к тому отрешенному идеализму, который равнодушен к жизни и миру. Почувствованная любовь уже сама по себе снимает, по крайней мере субъективно, безусловную грань между двумя мирами. И для Платона после его эротической эпохи, увековеченной в *Фэдре* и *Пиршестве*, начинается период *практического идеализма*.

XI

Действительность вообще и ближайшим образом человеческое общество становится для Платона предметом не отрицания и удаления, а живого интереса. Аномалии существующего, несоответствия действительности идеальным требованиям сознаются по прежнему, но отношение философа к этому противоречию изменяется. Он хочет практически *противодействовать* злу, *исправлять* мирские неправды, *помогать* мирским бедствиям. И так как противодействие злу, — в смысле глубокого, коренного исправления неправды и помощи в бедствиях чрез перерождение самого человека, — оказалось для него непосильным, то он берет дело с более доступной, внешней стороны — в смысле *преобразования* общественных отношений. И он так решительно обращается к этой задаче, что не только излагает в своих книгах (позднейших) о *Госу-*


дарстве обстоятельный план нормального общежития, но и стремится осуществить его практически.

Но отказ философа от высшей идеи духовного перерождения не остался для него безнаказанным. Несмотря на глубину, смелость и возвышенность многих частных мыслей, общий идеал социального строя у Платона поражает своим поверхностным и низменным характером. Вместо исправления основных аномалий древней жизни мы видим их философское узаконение. В *Политии* Платона увековечены: всевластие государства над человеком, рабство, разделение между греками и варварами и война между ними — в качестве нормального состояния. Вместо сближения действительности с безусловным идеалом, практический идеализм Платона представляет в сущности лишь идеализацию известных весьма условных сторон и явлений наличной жизни. Намеренно удаляясь от демократического строя Афин, мнимоидеальный строй Платоновой политии столь же намеренно приближается к аристократическому строю Спарты, причем он не только не возвышается в общем и существенном над исторической действительностью, но иногда падает ниже ее, указывая образцы для человека в диком способе жизни по обычаю звериному (общность жен). И на этих реальных основах: поглощении личности обществом, рабстве, войне и безнравственных отношениях между полами и поколениями — коллегия философов путем рационального воспитания должна создать идеальное государство.

Платон, как сказано, не довольствовался ролью теоретика, а хотел непременно начать практическое осуществление своего плана. Так как по его убеждению нормальным обществом должны управлять философы, то он естественно обращается к той философской школе, которая изначала имела социальные стремления и играла некоторое время видную политическую роль, именно к пифагорейцам. Ближайшее знакомство с ними и с их учением сильно отразилось на многих пунктах нового теоретического его учения, изложенного отчасти в *Филебе* и окончательно в *Тимее*. В общем, содержание этого последнего, метафизического и космологического сочинения определяется, как и стремление Платона к политической деятельности, той новой точкой зрения, на которую он стал, признав в Эросе связующее начало между действительным и идеальным бытием. Относясь положительным образом (вместо



прежних отрицаний) к общественной жизни в своем *Государстве* он соответственно изменяет и свое отношение к жизни космической в *Тимее*. О безусловной противуположности истинно сущего вечного текущим обманчивым явлениям, о бездне между двумя мирами нет более помину. Мир физический также имеет свою истинную первооснову в абсолютном благе, как и мир идеальный. *Душа мира* — лишь другое, пифагорейское название для Платонова Эроса — производит вещественные стихии и тела *сообразно идеям*, и мир истинно-сущего оказывается не противоположностью, а первообразом нашей действительности. Новое стремление Платона связывать идеальное с реальным нашло себе подходящий материал в математических символах пифагорейства, где эти две стороны нераздельны

XII

В политической задаче Платона пифагорейцы не могли оказать ему прямой поддержки. Их союз, давно ослабленный и напуганный демократическими разгромами, не решался более на широкие политические предприятия, представляя из себя нечто вроде того невинного мистического масонства, каким оно было у нас в России в конце XVIII и начале XIX века. Пифагорейцы могли только послужить посредниками для знакомства Платона с Сиракузским тираном Дионисием, в котором философ думал найти подходящее орудие для своих планов.

Хотя по прежним понятиям Платона тирания, т. е. монархическая власть, произвольно и насильственно захваченная, изо всех худых образов правления есть наихудший, но теперь в виду отсутствия такой коллегии философов, которая собственными силами могла бы начать исполнение его преобразовательных замыслов, он прямо заявляет, что единственный практический способ водворить правду на земли есть личное влияние мудреца на *удобного* — по свойствам и обстоятельствам своим — тирана.

Дионисий Старший был настоящим типичным тираном, но в удобстве его Платону пришлось усомниться, когда их знакомство кончилось тем, что Дионисий продал философа в рабство. Не воспользовавшись этим уроком, Платон делает еще двукратную попытку образовать себе удобного тирана из Дионисия Младшего. И после новых неудач он не отказывается от своей цели и лишь вместо Сиракуз



мечтает достигнуть ее на острове Крите, где господствующей дорийский строй кажется ему наиболее подходящим для его планов. Заранее составленный им мотивированный свод Законов для будущего образцового государства на Крите не только не содержит в себе никакого идеального и философского элемента, но есть решительное *отречение Платона* от принципов *Сократа и философии*.

В сочинении Законы Сократ не только не является главным действующим или разговаривающим лицом, но о нем вовсе нет помину. Этому внешнему отсутствию образа и имени Сократа соответствует полное отсутствие его духа в этом произведении. Общий характер и тон здесь — низменный и мелочный; на главном месте — варварское уголовное право с квалифицированною смертною казнью, с карательным преследованием чародеев и заклинателей, с возмутительно-несправедливыми отдельными законами, например теми, которые рабу, не донесшему властям о замеченных им нарушениях общественного благочиния посторонними лицами, грозят смертной казнью. Но прямое принципиальное отречение Платона от смысла его жизни, связанной с делом Сократа, заключается в тех законах, которыми назначается казнь всякому, кто стал бы критиковать принятые уставы и положения, как по отношению к богам, так и по отношению к порядку общежития. Таким образом, Платон становится здесь всецело на точку зрения Анита и Мелита, добившихся смертного приговора Сократу именно за его свободное критическое отношение к авторитету «города» в делах религии и общественной нравственности. Утверждая принцип слепой, рабской и лживой веры, Платон окончил свое философское поприще явным отречением от своего философского призвания.

Рядом с такими образцами философского мышления и творчества, как *Фэдон*, *Фэдр* и *Пиршество*, как *Феэтет* и *Парменид* осталось и это темное сочинение о законах, как провиденциальное напоминание почитателям «божественного» Платона, что гениальнейший ум сам по себе не достаточен не только для того, чтобы перейти в область сверхчеловеческого, но и для того, чтобы удержаться на высоте уже достигнутой.

Действительная жизненная история Платона, увековеченная в совокупности его творений, более всякого вымысла может быть названа *трагедией человечества*.

ФЕАГ

(или о мудрости)

Собеседники: Демодок, Сократ, Феаг

Steph.

Дем. Надо бы мне с тобою, Сократ, кой о чем особо 121
переговорить, ежели тебе досужно; а если и не досужно, но не то, чтоб уж очень, — удосужься все таки ради меня.

Сокр. Да я и без того не занят, а для тебя и подавно. Так если хочешь что-нибудь сказать, — говори.

Дем. Ну так не отойти ли нам вон туда — под навес Зевса Освободителя[1].

Сокр. Если тебе угодно.

Дем. Идем же Сократ. — Со всем вообще растущим, B
и с тем что вырастает из земли, и с животными, — как с другими, так и с человеком, — случается нечто одинаковое. А именно, относительно растений самое легкое для нас, земледелов, — приготовлять все нужное к насаждению и затем сама посадка, — а потом, когда посеянное заживет своею силой[2], тогда начинается ухаживание за растущим, — тут и много дела, и тяжело оно, и затруднительно. Тоже самое, кажется мне, бывает и относительно людей; от собственных своих дел заключаю и о других. C
Ибо мне самому произвести на свет этого сына, — назвать ли это насаждением, или деторождением, — было легче всего, а воспитать его — и труд и страх: все за него опасаешься. Много можно было бы сказать и о прочем, но теперешняя его прихоть уж очень меня пугает. Она нельзя сказать, чтобы неблагородна, а опасна. Вот захотелось ему у нас, Сократ, сделаться мудрым.
Думается мне, что какие-нибудь его сверстники и зем- D

---

[1] Портик Зевса Освободителя (*Διὸς τοῦ ἐλευθερίου*) в Керамике, описан Павсанием. О том, что Сократ останавливался там для бесед, упоминает и Ксенофонт.

[2] Здесь в одном греческом слове *βίῳ* совмещаются два оттенка, которые можно хорошо передать только тремя русскими словами (заживет своею силою).



ляки[3], приходя в город, натолковали ему чего-нибудь и смутили его. Из соревнования с ними он давно мне надоедает, полагая, что я должен о нем позаботиться и снабдить деньгами кого-нибудь из софистов, который сделал бы его мудрым. Мне же о деньгах всего меньше печали, но я думаю, что он попадет в немалую опасность там, куда
122 торопится. До сих пор я удерживал его увещаниями, но больше уже не в силах и считаю за лучшее послушаться его, чтобы он, без моего ведома с кем-нибудь связавшись, не пропал совсем. Вот я теперь из-за этого и иду, — чтобы свести его с кем-нибудь из слывущих софистами. Значит ты нам к добру повстречался: с тобою то я больше всех хотел бы посоветоваться, предпринимая такое дело. Так если имеешь что посоветовать на основании того, что от меня слышал, — то и можно тебе и должно.

B **Сокр.** Да ведь и говорится, Демодок, что совет — дело святое. И если он свят во всяком другом случае, то уж конечно и в том, относительно которого ты теперь советуешься; ведь изо всего того, что может решать человек, нет ничего более божественного, чем воспитание — его собственное и его домашних. Но сперва согласимся мы с тобою, что собственно есть, по нашему, то, о чем мы решаем; чтобы не случилось так, что я
C приму это за одно, а ты за другое, и не пришлось бы нам потом, зайдя далеко в беседе, вдруг почувствовать насколько мы смешны — я, советующий, и ты, спрашивающий совета, совсем не разумея одного и того же.

Дем. Я думаю, ты правильно говоришь, Сократ, — так и нужно делать.

Сокр. Говорю-то я и правильно, однако не совсем, — так немножко переменю. Мне пришло на мысль, что ведь, может быть, и этот мальчик не того желает, что мы предполагаем, а чего-нибудь другого, так что
D мы оказались бы еще более нелепыми, совещаясь об ином. Так всего правильнее мне кажется начать с него, расспросивши, чего же он собственно желает.

Дем. Да, кажется, всего лучше так, как ты говоришь.

Сокр. Так скажи мне, каким прекрасным именем звать этого юношу?

---

[3] То есть принадлежащие к одному с ним подразделению Афинского населения, — к деме Анагиразиев.

Дем. Феаг его имя, Сократ.

Сокр. Прекрасное имя и благочестивое[4] дал ты, Демодок, своему сыну. — Скажи-ка нам, о Феаг, ты желаешь, говоришь ты, стать мудрым и требуешь от своего отца ввести тебя в общение с кем-нибудь, кто сделал E
бы тебя мудрым?

Феаг. Да.

Сокр. А мудрыми называешь ты сведущих в чем-нибудь, или нет?

Феаг. Сведущих.

Сокр. Что же? Разве не дал тебе отец твой учения и наставления в том, в чем воспитаны другие сыны благородных отцов, как то: в грамоте, в игре на кифаре, в единоборстве и других упражнениях?

Феаг. Этому-то меня обучили.

Сокр. Так ты думаешь, что еще недостает какой-то 123
науки, относительно которой отцу следует позаботиться о тебе.

Феаг. Я думаю.

Сокр. Что же это за наука? Скажи и нам, чтобы мы сделали тебе угодное.

Феаг. Он это знает, Сократ, потому что я часто ему сказывал; но он нарочно так тебе говорит, будто не зная, чего я хочу; потому что он и так, и сяк со мною сражается и не хочет ни с кем меня свести.

Сокр. Но то, что ты прежде ему говорил, было как бы сказанное без свидетелей; теперь же меня сделай сви- B
детелем и передо мной выскажи, что такое эта самая мудрость, которой желаешь? Вот видишь ли, если бы ты желал той, чрез которую люди управляют кораблями, и мне случилось бы тебя спросить: о Феаг, в какой нуждаясь мудрости, упрекаешь ты отца, что он не хочет свести тебя с теми, у кого ты бы мог ей умудриться? Что бы ты мне отвечал? Какую бы обозначил? Не ту ли, которою обладают кормчие?[5]

Феаг. Да.

---

[4] От слов *Θεός* и *ἅζομαι* — значит приблизительно то же, что *θεοσεβής* — чтитель Бога, благочестивый.

[5] *κυβερνητικήν* — здесь и далее я нахожу лучшим употреблять описательные выражения, нежели сочинять нарочно слова для понятий, не имеющих самостоятельного значения.

Сокр. А если бы ты, желая быть мудрым в той мудр
C рости, посредством которой управляют колесницами, из-за этого упрекал отца, и я опять спросил бы тебя, что это за мудрость, какую бы ты назвал в ответе? Не ту ли, которая принадлежит возничим?

Феаг. Да.

Сокр. Ну а та, которой ты теперь желаешь, — что она: безымянная какая-нибудь, или имеет имя?

Феаг. Думаю, что имеет.

Сокр. Что же, — знаешь ли ты ее, но не ее имя? Или: также и имя?

Феаг. И имя также.

Сокр. Какое же оно? Скажи.

D **Феаг.** Какое же другое, Сократ, даст ей кто-нибудь название, кроме как именно мудрости?

Сокр. Но разве, и уменье возничего не есть мудрость? Или тебе кажется, что это — неведение?

Феаг. Нет.

Сокр. Значит мудрость?

Феаг. Да.

Сокр. В чем, для какого употребления? Не для того ли, чтобы знать, как править упряжью коней?

Феаг. Да.

Сокр. И разве уменье кормчего не есть также мудрость?

Феаг. Мне кажется.

Сокр. И не в том ли она, чтобы знать управление кораблями?

Феаг. В том самом.

Сокр. Ну а та-то, которой ты желаешь, что это за мудрость? Через нее-то чем распоряжаться мы научаемся?

Феаг. Думается мне, что людьми.

E **Сокр.** А именно не больными ли?

Феаг. Ну нет.

Сокр. Ибо то будет медицина. Не так ли?

Феаг. Да.

Сокр. Но может быть ты хочешь той мудрости, чрез которую мы умеем распоряжаться поющими в хорах?

Феаг. Нет.

Сокр. Ибо то будет музыка.

Феаг. Конечно.

Сокр. Но не той ли ты ищешь, чрез которую научаемся управлять людьми в телесных упражнениях?

Феаг. Нет.

Сокр. Ибо это будет гимнастика.

Феаг. Да.

Сокр. Так какими же, или что делающими людьми научает нас распоряжаться та мудрость? Попробуй сказать так, как я тебе сейчас говорил.

Феаг. Кажется мне, теми людьми, что в городе. 124

Сокр. А разве больные не в городе?

Феаг. Да, но я не о них только говорю, а также и о других, что в городе.

Сокр. Ну понимаю, о каком ты говоришь искусстве! Ты ведь разумеешь не то, чем мы научаемся начальствовать над жнущими, и собирающими плоды и сажающими растения, и сеющими, и молотящими; ибо то искусство земледелия. Не так ли?

Феаг. Да.

Сокр. И не про то, думаю, говоришь, что научает нас управлять всеми пилящими, сверлящими, шлифующими и вытачивающими; ибо не будет ли это плотническое искусство?

Феаг. Да.

Сокр. Но, должно быть, ты разумеешь то, посредством чего научаемся управлять всеми этими, а также самими мастерами земледелия и плотничества и всеми вообще как имеющими общеполезное дело, так и вольными людьми[6], женщинами и мужчинами, — такое-то искусство, должно быть, разумеешь ты как мудрость. B

Феаг. О нем именно, Сократ, я и хочу уже давно сказать.

---

[6] *δημιουργῶν καὶ ἰδιωτῶν* — в таком сопоставлении «демиург» не значит просто ремесленник, а человек профессиональный, принадлежащий к какой-нибудь промышленной корпорации, — приуроченный к какому-нибудь общему, собирательному труду, а «идиот» в противуположность этому значит человек «сам по себе», в экономическом смысл «собственник», rentier. Это близко к этимологии: *ἴδιος* — свой собственный, отдельный, особенный. Понятия «идиота», как «простеца», «непосвященного», или «профана», потом «невежды», наконец «слабоумного» имеют позднейшее происхождение и переносное значение.

Сокр. Ну так скажи и о том: Эгисф, убивший Агамемнона в Аргосе, начальствовал ли он над теми, про
C кого ты говоришь, то есть над всею совокупностью и работающих и праздных, и мужчин и женщин, или над кем-нибудь другим?

Феаг. Нет, над этими самыми.

Сокр. Что же? Пелей, сын Эака, во Фтии не над теми ли же начальствовал?

Феаг. Да.

Сокр. А слыхал ты, что Периандр, сын Кипсела, стал начальствующим в Коринфе?

Феаг. Слыхал.

Сокр. Начальствующим над теми же всеми в своем городе?

D **Феаг.** Да.

Сокр. Ну а Архелай, сын Пердикки, что еще недавно начальствовал в Македонии, не над теми ли же самыми он, по твоему, начальствовал?

Феаг. Полагаю.

Сокр. А Иппий, сын Писистрата, начальствовавший в здешнем городе, над кем, думаешь, начальствовал? Не над теми ли же?

Феаг. Как же иначе?

Сокр. Ну, а не сказал ли бы ты мне, какое название имеют Бакид и Сивилла и земляк наш Амфилит?[7]

Феаг. Какое же другое, Сократ, как не название прорицателей?

E **Сокр.** Правильно говоришь. Но и о тех попробуй мне таким же образом ответить, — какое название имеют Иппий и Периандр по свойству самого их начальствования?

Феаг. Думаю, что название тираннов, — какое же другое?

Сокр. Так тот, кто желает начальствовать над всеми людьми в городе, не желает ли он того же самого господства как и те — тираннического и быть тиранном?

---

[7] Бакид (Βάκις) и Сивилла (разумеется Эрифрейская, единственно известная в Греции во времена Платона, — впоследствии их насчитывалось до десяти) — полумифические образы древнего прорицательства; Амфилит — историческое лицо, жившее и прорицавшее в Афинах во времена Писистрата.

Феаг. По-видимому, так.

Сокр. И ты, говоришь, желаешь этого самого?

Феаг. Выходит так из того, что я сказал.

Сокр. Ах злодей! Так это желая тиранствовать над нами, ты упрекал отца, что он не посылал тебя к какому-нибудь учителю — тиранноучителю? А тебе, Демодок, не стыдно, что давно зная, чего он желает и имея 125
куда послать его, чтобы сделать мастером в той мудрости, которой он желает, ты стал завидовать ему и не хочешь посылать? Но, видишь, теперь, после того, как он передо мною тебя обличил, посоветуемся мы с тобою сообща, к кому бы нам его послать, и чье бы собеседование могло сделать его мудрым тиранном?

Дем. Да, ей-богу[8], Сократ, непременно посоветуем- B
ся: ведь о таком деле нужно совещание немаловажное.

Сокр. Постой, добрейший. Расспросим сперва его самого как следует.

Дем. Так расспрашивай.

Сокр. Что если бы нам воспользоваться немножко Еврипидом, о Феаг? Ибо Еврипид говорит где-то:

Мудры тиранны сообществом мудрых[9].

Так если бы кто спросил Еврипида: О Еврипид! *в чем*
мудры те, чрез сообщество с которыми бывают, гово- C
ришь ты, мудры тиранны? Все равно, как если бы он сказал «мудры земледельцы сообществом мудрых», и мы спросили, *в чем* мудрых, что бы он нам ответил? Не то ли, что мудрых по части земледелия?

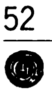
Феаг. Именно это.

Сокр. Или, если бы он сказал «мудры повара сообществом мудрых», и мы спросили бы, в чем мудрых, что бы он нам ответил, как не то, что в делах кухонных?

---

[8] *μὰ Δία* — в большей части случаев я перевожу это русским «ей-богу», потому что обыкновенный перевод «клянусь Зевсом» неверен вдвойне: во-первых, частица *μά* слишком не похожа на глагол «клянусь», а во-вторых, нельзя простое междометие передавать целым предложением. К тому же понятие Зевса как верховного божества равносильно в подобных случаях понятию бога, или богов вообще.

[9] *Σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνουσία* — этот стих принадлежит не Еврипиду, а Софоклу. См. ниже в «рассуждении о Феаге».



Феаг. Да.

D **Сокр**. А если бы сказал «мудры борцы сообществом мудрых», и мы спросили, в чем мудрых, не ответил ли бы он, что в искусстве борьбы?

Феаг. Да.

Сокр. А коль скоро он сказал:

Мудры *тиранны* сообществом мудрых, то если бы мы спросили: *в чем* мудрых, разумеешь ты, Еврипид? — что бы он молвил? что это за искусство?

Феаг. Но, ей-богу, я не знаю.

Сокр. А хочешь, я тебе скажу?

Феаг. Если хочешь.

Сокр. Это то самое, в чем, по словам Анакреона, была знающею Калликрита; или тебе неизвестна песня?

Феаг. Известна.

E **Сокр**. Так как же? И ты желаешь такого сообщества с кем-нибудь, кто бы оказался одного ремесла с Калликритой, дочерью Кианы, и был бы знатоком в искусстве тираннии, как про нее сказал поэт[10], — чтобы и тебе быть тиранном над нами и над городом?

Феаг. Все ты, Сократ, шутишь и издеваешься надо мною.

Сокр. Как? разве ты не говорил, что желаешь той мудрости, чтобы начальствовать над всеми гражданами? А делая это, чем бы другим ты был, как не тиранном?

Феаг. Положим, я пожелал бы сделаться властителем — самое лучшее над всеми людьми, а если нет, то
126 хоть над многими; да и ты, я думаю, и все другие люди, а может быть еще более — стать богом; но не об этом желании я говорил.

Сокр. Но что же это такое, чего ты желаешь? Разве не говоришь ты, что желаешь начальствовать над гражданами?

Феаг. Но не насилием и не так, как тиранны, а по доброй воле, как и другие, почитаемые в городе люди.

---

[10] Эта песня Анакреона не сохранилась. Очевидно, она была обращена к какой то наследственной гетере (наследственной, — потому что ее происхождение определяется здесь не по отцу, а по матери), за которой эротический поэт признавал высокую степень искусства в тиранническом обращении с ее обожателями.

Сокр. Не разумеешь ли, как Фемистокл и Перикл и Кимон и все, что стали сильными в делах политических?

Феаг. Ей-богу, этих самых я и разумею.

Сокр. Что же? Если бы пришло тебе желание сделаться мудрым в езде на конях, к кому подумал бы ты B обратиться, чтобы стать сильным ездоком? К кому другому, как не к наездникам?

Феаг. Ей-богу, ни к кому другому.

Сокр. Но именно к тем, которые сильны в этом деле, и у кого есть кони и они всегда умеют пользоваться и своими и чужими многими?

Феаг. Это ясно.

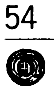
Сокр. Что же? Если бы ты захотел стать умелым в стрельбе, то не думаешь ли, что достиг бы этого, пойдя к стрелкам, у которых есть соответствующие орудия, и они постоянно употребляют в дело много и чужих и своих стрел.

Феаг. Мне кажется. C

Сокр. Ну так скажи мне: так как ты хочешь стать мудрым в делах политических, то думаешь ли ты сделаться таким, отправляясь к кому-нибудь другому, а не к этим политикам, которые и сами сильны в делах политических да и постоянно применяют силы как своего города, так и многих других, входя в сношения и с эллинскими и с варварскими городами? Или тебе кажется, что станешь мудрым в том, в чем они, чрез общение с другим кем-нибудь, а не с ними самими?

Феаг. Слыхал я, Сократ, какие ты, говорят, произносишь речи о том, что сыновья этих государственных D людей нисколько не лучше, чем сыновья сапожников; и мне кажется, что ты говоришь совершенную истину, насколько я могу понять. Так значит я был бы безумен, если бы думал, что кто-нибудь из этих мужей передаст мне свою мудрость, а собственному своему сыну нисколько не даст ею воспользоваться, если бы он, отец, вообще был способен приносить в этом деле пользу какому бы то ни было другому человеку.

Сокр. Ну так к чему же бы ты, превосходнейший, прибегнул, если бы у тебя был сын, и он таким образом приставал бы к тебе, говоря, что желает сделаться хорошим живописцем, и упрекая тебя, отца, что не хочешь E ради этого потратить на него денег, а между тем сам бы



он бесчестил мастеров этого дела, живописцев, и не хотел бы у них учиться? — или тоже самое с флейтистами, желая сделаться флейтистом, или с кифаристами? Было бы у тебя куда с ним деваться и в какое другое место его отправить, не желающего учиться у этих мастеров?

127 **Феаг**. Нет, ей-богу!

Сокр. Так как же теперь сам ты, поступая именно таким же образом с твоим отцом, удивляешься и упрекаешь его, что он недоумевает, что с тобой делать и куда тебя послать? Ведь мы готовы свести тебя с кем хочешь из Афинян, превосходных в делах политических, который бы даром занимался с тобою; и ты зараз и денег бы не потратил, да и гораздо в большем был бы почете перед многими людьми, нежели имея общение с кем-нибудь другим.

Феаг. Ну если так, Сократ, то разве и ты не принадлежишь к превосходным мужам? Поэтому если бы ты захотел быть со мною в общении, с меня этого достаточно и никого другого не ищу.

B **Сокр**. Что это ты говоришь, Феаг?

Дем. Ну говорит-то он не дурно, Сократ, — ты бы и меня этим обрадовал; так как для меня не может быть большей находки, как если бы ему понравилось сообщество с тобою, и ты пожелал бы иметь с ним общение. Даже стыжусь я сказать, как сильно этого хочу. Но я обоих вас прошу — тебя, чтобы ты захотел с ним сойтись, а тебя, чтобы ты не искал сойтись ни с кем другим, кроме Сократа; и вы меня избавите от многих страшных
C забот; так как теперь я всячески боюсь за него, чтобы не попался он кому-нибудь другому, кто бы его развратил.

Феаг. Теперь уж, отец, за меня не бойся, если только ты в силах убедить его, чтобы принял общение со мною.

Дем. Прекрасно говоришь. Теперь уж, Сократ, слово будет к тебе. Ибо я готов, коротко говоря, и себя и свое, что ни на есть, предоставить тебе в полную собственность, — все, что только понадобится, так сказать,
D ежели ты приласкаешь этого Феага и облагодетельствуешь его, насколько можешь.

Сокр. Не удивляюсь, Демодок, твоему усердию, если ты думаешь, что от меня он может получить наибольшую пользу; ибо я не знаю, о чем бы мог больше

стараться человек, имеющий ум, как не о своем сыне, чтобы он был как можно лучше. Но отчего это тебе кажется, что я могу больше тебя самого способствовать твоему сыну стать добрым гражданином, и откуда он взял, что я более, чем ты, был бы ему тут полезен, — этому я весьма удивляюсь. Ведь ты, во-первых, старше меня, затем, ты уже занимал у Афинян многие и величайшие начальственные места и почитаешься у земляков твоих анагирасиян больше всех, а в прочем городе не меньше кого бы то ни было; а во мне ничего такого не усмотрит ни один из вас. Потом, если уж этот Феаг пренебрегает сообществом мужей государственных и ищет каких-то иных, провозглашающих себя способными воспитывать молодых людей, — то ведь есть здесь
Продик Кеосский, и Горгий Леонтинец, и Полос из 128
Агригента и много других, настолько мудрых, что обходя города убеждают благороднейших и богатейших из юношей, которым общение с кем угодно из граждан доступно даром, — их они убеждают, бросив прежние связи, войти в общение с ними за уплатою весьма больших денег и еще быть им благодарными. Из этих когонибудь следовало избрать твоему сыну и тебе самому, а не меня; ибо я ничего не знаю в этих благодетельных
и прекрасных науках, хотя бы и хотел; я ведь и говорю B
всегда, что я так сказать невежда во всем, кроме одной малой науки — любовной. В этой-то уж науке я полагаю себя сильнее всякого из прежде бывших людей и из нынешних.

Феаг. Видишь, отец, что Сократ вовсе, кажется не хочет со мною заниматься, при всей моей готовности к
тому, если бы только он захотел; но все это он шутя C
нам говорит. Тогда как я знаю между моими сверстниками и немного старшими таких, которые прежде, чем с ним сойтись, ничего не стоили, а после общения с ним в малое время оказываются лучше всех тех, кого сперва были хуже.

Сокр. А знаешь ли ты, в чем тут дело, о сын Демодока?

Феаг. Да знаю, ей-богу, что если бы ты захотел, то и я буду способен стать таким, как те.

Сокр. Нет, мой милый, тебе неизвестно, как это бы- D
вает, но я тебе растолкую. Дело в том, что начиная с

детства сопровождает меня по божьему определенно нечто демоническое. Это какой-то голос, который, когда является, всегда дает мне знак удержаться от того, что хочу делать, но никогда ни к чему меня не побуждает. И то же самое, когда кто-нибудь из друзей мне что-нибудь сообщает, и я услышу голос, он отклоняет от предприятия и не позволяет делать; я вам представлю на это свидетелей. Хармида[11] здешнего ведь вы знаете, красавца, сына Главконова? Так вот он сообщил мне как-то, что хочет выступить на беговое состязание в Немее; и только что он начал говорить, что хочет подвизаться, как был мне голос. И я его отговаривал и сказал, что «среди твоей речи слышен был мне этот самый
E демонический голос, и ты не выступай на состязание». А может быть, сказал он, тебе дается лишь знак, что я не одержу победы, но если я и не буду победителем, то упражняясь это время, все таки получу пользу. Сказавши это, выступил на бегах. Ну так стоит его самого
129 послушать о том, что с ним случилось от этого упражнения[12]. А то, если хотите, спросите Тимархова брата Клитомаха, что сказал ему Тимарх, когда шел на смерть вопреки демону, — он и Евафл скоробежец, что принял Тимарха как беглеца; скажет вам Клитомах, что тот сказал ему...

Феаг. Что же?

Сокр. «О Клитомах», сказал он, «мне вот теперь приходится умирать, потому что я не захотел послушаться Сократа». А о чем это собственно сказал Тимарх, —
B я объясню. Когда на пиру встал Тимарх и Филимон, сын Филимонидов, намереваясь убить Никия, сына Героскамандрова, знали о замысле только они двое, но Тимарх, вставая, сказал мне: «вот что, Сократ! вы-то пейте, мне же должно кой-куда отправиться; но приду немного позднее, если удастся». А мне был голос, и я сказал ему: «Никоим образом, говорю, не вставай, — мне дан тот обычный знак, демонический». И он остался. И некоторое время спустя, опять собрался идти и говорит:

---

[11] Дядя Платона, Сократов ученик. См. диалог его имени.

[12] Дело идет, по-видимому, о происшествии общеизвестном в свое время, но в дошедшей до нас литературе никаких указаний на него не находится.

«все-таки иду, Сократ». Опять слышу голос, и опять принудил его остаться. В третий раз, желая от меня C
скрыться, встал, ничего мне не говоря, и утаился, выждав, когда я был занят чем то другим; и таким образом удалился и совершил то, из за чего и должен был умереть. Оттого-то он и сказал своему брату то, что я вам теперь передал, — что ему приходится умирать, потому что мне не поверил[13]. А вот еще о сицилийских де- D
лах вы от многих бы услышали, что я сказал о погибели войска[14]. И о прошедших-то событиях можно слышать от тех, кому они известны; но опыт можно теперь же сделать над моим знанием, есть ли в нем что-нибудь. Дело в том, что при отправлении Санниона[15], красавца, на войну был мне тот знак, а он теперь с Фрасиллом идет воевать против Ефеса и Ионии. Так вот я и думаю, что или он умрет, или постигнет его что-нибудь к этому близкое, да и за все предприятие я сильно боюсь[16].

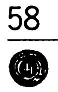
Это все я тебе рассказал к тому, что от силы этого E
моего демона зависит и все касательно сообщества людей вступающих со мною в сношения. Ибо многим она противится, и такие не могут получить никакой пользы от занятий со мною, как и мне не способно с ними заниматься; а многим, хотя быть со мною не препятствует эта сила, но пользы они от этого не получают никакой. А кому в общении со мною помогает демоническая сила, — это те, кого и ты знаешь, — те, что сейчас же оказывают быстрые успехи. И опять из этих успевающих некоторые имеют прочную и пребывающую пользу;
многие же в то время, как со мною, — удивительно 130
успевают, а когда оставят меня, снова ничем не отличаются ото всякого. Это именно испытал как-то Аристид, сын Лизимаха, сына Аристидова. Обращаясь со мною, он очень много преуспел в малое время; потом случился ему какой-то поход, и он отправился в плавание; а вер-

[13] О лицах этого происшествия и о самом происшествии ничего, кроме сообщаемого здесь, неизвестно.

[14] Разумеется неудачный поход Афинян в Сицилию в 415 г. до Р.Х.

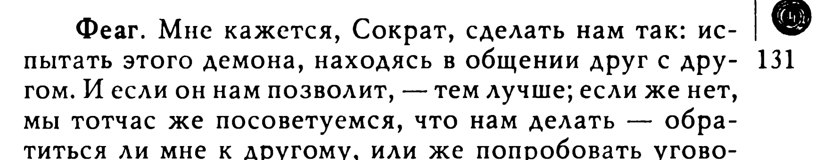
[15] Лицо неизвестное.

[16] Разумеется поражение Фрасилла при Ефесе уничтожившее результаты его победоносного похода в Самос и Малую Азию в 410 г. до Р.Х.



нувшись, нашел между прочим в общении со мною Фукидида[17] сына Мелезиева, сына Фукидидова. Фукидид
B же этот накануне озлобился на меня из-за какого-то разговора. Так вот увидавши меня, Аристид, после того как поздоровался и поговорил о другом, — «А Фукидид-то, слышно, важничает что-то перед тобою, Сократ, и бранится, как будто он что-нибудь значит». — Так оно в самом деле, говорю. А он: «Что-же? Разве он не знает, прежде чем ему сойтись с тобою, что он был за человечишка?» — Кажется, нет, говорю, ей-богу! — «Но и со мною самим, говорить, смешное дело, Со-
C крат!» — Что такое? говорю. — Да то, говорит, что прежде, чем отплыть, я был способен рассуждать с любым человеком и оказывался не хуже кого бы то ни было в речах, так что я и гонялся за сообществом самых даровитых людей; а теперь, напротив того, бегу, как только почую кого-нибудь образованного: так я стыжусь своей собственной негодности». — Что же говорю: внезапно потерял ты эту силу, или понемногу? — «Понемногу», говорит. — А когда она была при тебе,
D говорю, — имел ли ты ее от моего научения, или каким-нибудь другим способом? — «Скажу тебе, Сократ», говорит: «оно хотя невероятно, ей-богу, но истинно. Дело в том, что я от тебя никогда ничему не научился, как ты сам знаешь; преуспевал же, когда бывал вместе с тобою, хотя бы только в одном доме, а не в одной комнате; побольше, когда и в одной комнате. И, казалось мне, гораздо больше, когда в той же самой комнате я смотрел на тебя говорящего, — больше, чем ежели
E смотрел в другую сторону. А всего больше и полнее преуспевал я, когда сидел с тобою рядом, прижимаясь к тебе и трогая тебя. Теперь же, сказал он, все это состояние утекло совсем. Таково-то, Феаг, сообщество со мною. Если угодно божеству, ты очень много и скоро преуспеешь, а нет, — так нет. Смотри же, не вернее ли для тебя будет воспитываться у тех, кто сами владеют тою пользой, которую они приносят людям, нежели у меня подвергаться случайности?

[17] Аристид и Фукидид — соименные внуки знаменитого государственного человека и полководца, тезки знаменитого историка; о них говорится в диалоге Лахес (см. ниже).



Феаг. Мне кажется, Сократ, сделать нам так: испытать этого демона, находясь в общении друг с дру- 131
гом. И если он нам позволит, — тем лучше; если же нет, мы тотчас же посоветуемся, что нам делать — обратиться ли мне к другому, или же попробовать уговорить это самое являющееся у тебя божество молитвами и жертвами и всем другим, что изъяснят гадатели.

Дем. Ничего на это не возражай мальчику, Сократ, — ведь хорошо говорит Феаг.

Сокр. Ну если вам кажется, что так нужно делать, будем делать так.

Рассуждение о Феаге

Естественный «объективный» порядок для передачи платоновых творений требует начинать с диалогов сократических, представляющих зерно всего последующего. В них более или менее художественно увековечено и то, что впервые двинуло внутреннюю жизнь Платона (личность и беседы Сократа), и то, как под прямым действием этого могучего толчка сложился ранний и основной образ мыслей нашего философа. Нет дельных сомнений и в том, что сократические диалоги и по времени написания предшествуют прочим. Эти соображения сохраняют свою силу и в том случае, если некоторые, или даже все сократические диалоги не принадлежат Платону. Во всяком случае, они вместе с ксенофонтовыми *Απομνημονεύματα* составляют единственный первоисточник для знакомства с сократовым учением и вообще с той умственной атмосферой, в которой сложилось миросозерцание Платона.

Что начинать нужно с диалогов сократических, об этом нет вопроса; но спрашивается, можно ли в ряд сократических диалогов Платона ставить, и притом на первом месте, такое произведение, как *Феаг*, которое по решительному мнению многих авторитетных критиков XIX века не только не написано Платоном, но принадлежит позднейшему времени? Общий краткий ответ на разрушительные притязания школьной критики дан мною выше, а его подробное применение к отдельным диалогам войдет в заключительный трактат при конце нашего издания. В теперешнем рассуждении я имею в виду: 1) оценить диалог по существу; 2) указать те частные черты в нем, которые свидетельствуют о его подлинности или, во всяком случае, о его принадлежности к эпохе Сократа и Платона; и 3) объяснить, почему я считаю более удобным (ни о чем, кроме сравнительного удобства тут не может быть речи) начинать именно с *Феага* ряд сократических диалогов.

Еще замечу предварительно, что *единогласному* признанию подлинности Феага со стороны древних авторов,



о нем упоминавших, противостоит в новейшей критике не единогласие, а лишь большинство голосов. Довольно почтенное меньшинство, согласно с древними, защищает этот диалог как настоящее, хотя конечно второстепенное, произведение Платона. Сюда принадлежат: Зохер (см. выше), Кнебель (в пролегоменах к своему издании *Феага*), Мюллер (в своем издании Платона), Голленберг (в статье Über die Kritik des Theages в Zeitschrift für das Gymnasialwesen, Cobet (Novae lectiones, Lugd. Batav. 1858) и Джордж Грот (см. выше).

I

Богатый земледелец из Аттики приводит в Афины своего подростка сына, хорошо им воспитанного, но неудовлетворенного обычным знанием грамоты, музыки и гимнастики и желающего научиться какой-то особой мудрости, о которой ему наговорили его сверстники. Отец рад, что встретился с Сократом, которого он особенно уважает, и может с ним посоветоваться. Сократ вступает в беседу с юношей и по обычаю своему доводит его до сознания, что он сам хорошенько не знает, чего собственно хочет. На иронический совет Сократа обратиться к софистам, которые за деньги научают всякой мудрости, и сын и отец отвечают заявлением, что не желают лучшего наставника, чем сам Сократ, но тот объясняет, подтверждая примерами, что успех его наставничества зависит не от его воли, а от какой-то провиденциальной силы, сопровождающей его с детства и решающим образом действующей как в его собственных делах, так чрез него и в делах людей, входящих с ним в какие-нибудь отношения. По предложению Феага он соглашается испытать расположение этой силы в настоящем деле.

Такая тема вполне соответствует роду сократических диалогов Платона, и вопрос может быть только об исполнении. Оно безукоризненно со стороны характеристики лиц и положений, сразу очерченных живо и ярко. Вот почтенный Демодок, человек хотя погруженный в дела сельскохозяйственные, но не лишенный, как и большинство Афинян, охоты к умствованию и краснобайству. Говоря с умным человеком, он выражается не просто, а щеголяет более или менее невпопад совершенно новыми, только что где-нибудь подслушанными словечками (так в самом начале *ἰδιολογήσασθαι*). Вместо того, чтобы прямо сказать,

о деле, он начинает с довольно курьезного обобщения, к которому он, очевидно, пришел не без умственных усилий, и которое он сообщает не без торжественности. Но по непривычке к красноречию он при душевном волнении спотыкается в речи, путается и без толку повторяет ничего не значащие слова: *διὰ βραχέων εἰπεῖν, ἔμβραχυ*. Живо схвачено в диалоге положение этого отца, который достаточно вкусил от современной ему образованности, чтобы уважать стремление своего сына к высшему знанию (*ἔστι γὰρ οὐκ ἀγεννής*), и вместе с тем чувствуя свою неспособность различить здесь истинный путь от ложных, боится этой неизвестности и жадно хватается за Сократа, к которому этот неиспорченный демагогами селяк чувствует инстинктивное влечение, уверенный, что тот не научит дурному его сына. Он даже стыдится сказать (*αἰσχύνομαι λέγειν*), как сильно он желает, чтобы именно Сократ взялся довершить образование его мальчика.

Демодок решительно производит впечатление живого лица. Точно также и Сократ здесь есть тот настоящий Сократ, которого мы знаем из лучших диалогов Платона и из Ксенофонтовых «памятных записок», с его всегдашнею готовностью прилагать свое «повивальное искусство» к принятию умственных младенцев, стремящихся на свет Божий, с его неподражаемой иронией, с его насмешливой почтительностью и глубоким презрением к профессиональным блудодеям мысли — софистам и, наконец, с его верой в особое провиденциальное действие божественной или «демонической» силы для него и через него.

Живым представляется нам и юный Феаг с его высоким честолюбием, нетерпеливым требованием того мудреного «секрета», который должен дать ему в руки истину и могущество, с его досадой на отца за старческую «отсталость» и на Сократа за его шутливое отношение к желаниям юноши. Заметим, что Феаг есть лицо историческое и что известные о нем факты подходят к его изображению в нашем диалоге*.

---

* О Феаге Платон говорить в *Апологии* Сократа 33 E и в *Государстве*, VI, 496 B, как о юноше весьма честолюбивом, но болезненном, вследствие чего он должен был отказаться от политической деятельности, к которой стремился, и отдаться исключительно философским занятиям. Он умер во время суда над Сократом.



II

В смысле художественного разговора в лицах *Феаг* есть произведение удачное, достойное *начинающего* Платона. Композиция этой картинки довольно интересна, ее колорит, экспрессия отдельных фигур показывают замечательного живописца, будущего мастера, но рисунок неумелый, местами совсем ученический. Говоря без метафор, развитие тех мыслей, которые составляют содержание *Феага*, очень слабо, иногда как будто противоречиво, чем и объясняются, хотя не оправдываются, пренебрежительные и даже бранчивые отзывы немецкой критики об этом диалоге.

Особенно слаб в диалектическом отношении весь длинный разговор о тираннах (124 С – 126). Никакой действительной внутренней связи этого разговора с предыдущим нет. От Феага, ищущего «мудрости», требуется ответ на вопрос, какой именно мудрости он ищет, что это за мудрость (*τίς ἐστιν αὕτη ἡ σοφία, ἧς ἐπιθυμεῖς*)? Сократическим методом юноша приводится к некоторому общему определению этой практической «мудрости» по сфере ее приложения, а именно, это есть уменье или искусство управлять или начальствовать (*ἄρχειν*) целым обществом граждан — в отличие от других родов и видов «мудрости», научающих управлять или бессловесными предметами, как корабль, упряжь коней, или хотя и людьми, но не в их всесторонней совокупности, образующей гражданское общество, а по каким-нибудь специальным занятиям и отношениям. До сих пор все в порядке. Затем логически открывались два пути: или теоретический — продолжать решение вопроса по существу, т. е. спрашивать, в чем же собственно состоит эта политическая мудрость, это искусство государственного управления, или же путь практический — решение вопроса, к кому обратиться за этой мудростью, кто ее настоящие учителя? Сократ потом и приходит к этому второму вопросу, но прежде он делает непонятный логический скачок в сторону, заводя речь о тираннах. Это могло бы иметь смысл лишь в том случае, если бы его собеседник прежде признал, или, по крайней мере, дал повод считать себя признающим, что тиранны обладают искомой политической мудростью, или суть настоящие, нормальные правители общества. Но никакого повода к такому предположению нет. Ведь раньше, когда шла речь о различных


видах «мудрости» или практического уменья, оба собеседника одинаково разумели под кормчими, возничими, врачами и т. д. людей, действительно обладающих соответственными искусствами, настоящих мастеров своего дела, а не всякого, кто только захочет взяться за это дело, рискуя его испортить своею неумелостью; под «возничим», например, оба собеседника одинаково разумели человека, имеющего призвание и приобретшего уменье править лошадьми, а не первого встречного сумасброда, который заберет вожжи в руки, чтобы разбить голову себе и своим седокам. Об этом не нужно было особо и говорить в диалоге, так как Сократ заранее обусловил всякую «мудрость» в каком-нибудь деле знанием этого дела, и Феаг сейчас же с этим согласился (*σοφοὺς δὲ καλεῖς πότερον τοὺς ἐπιστήμονας... ἢ τοὺς μή*; — *Τοὺς ἐπιστήμονας ἔγωγε*).

Если так, то и в той «мудрости», которой искал Феаг, дело шло о *знании* государственного управления, а не о факте обладания властью, и можно было далее спрашивать, в чем состоит это знание, и кто может ему научить, но не было ни малейшего повода говорить о людях, управляющих городом *не по знанию*, а *по случаю и насилию*. Внутренней связи здесь нет никакой, а внешняя вся держится на одном слове начальствовать (*ἄρχειν*), причем Сократ диалога обнаруживает грубое ignoratio elenchi, забывая, что речь шла не о *начальствовании*, а о той «*мудрости*» (т.-е. умении, или знании), посредством которой желательным образом начальствуют (*σοφία ᾗ ἄρχουσι*).

Если бы платонов Сократ имел здесь в виду проводить для правительственной мудрости то обычное ему различение между делом, совершаемым по знанию и без знания, то ему следовало бы ввести это различение уже в первые примеры и противопоставить настоящих, т. е. знающих возничих, кормчих, врачей таким, которые знания не имеют, а действуют наобум, или наудачу. Однако в *Феаге* Сократ этого различия нигде не проводит, и основательно. Ибо раз в начале диалога признано, что дело идет о той мудрости, которая есть знание, то ясно, что во всех ее видах разумеются только *знающие* деятели, но если так, то и в той политической мудрости, которой ищет Феаг, дело идет об управлении по знанию, следовательно, о каких-нибудь тираннах, владеющих не в силу знания, а в силу удачного захвата, говорить не было логического повода.

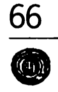


Как сама тема введена противно логике, так не логичен здесь и ход рассуждения. Из того, что *некоторые* правители городов, перечисленные Сократом, были самовольными похитителями власти и назывались тираннами, можно ли вывести какое-нибудь общее заключение о деле градоправления? Против указания на *этого* рода правителей Феаг уже имел заранее готовое возражение: но я ведь говорю не о таких случайных и негодных правителях, а о тех, что правят должным образом и со знанием дела. Но прежде чем вложить в уста Феага этот заранее ясный ответ, автор диалога заставляет Сократа в два приема, продолжительно и бестолково ломиться в открытую дверь.

Цитаты из поэтов в логическом отношении сделаны некстати. Ясно, что говоря о сообществе мудрых, которое умудряет даже тираннов, поэт разумел мудрость *вообще*, как добродетель, а не какую-нибудь специальную тиранническую мудрость, — понятие, которого нелепость была, конечно, так же очевидна для поэта и для Феага, как и для самого Сократа, не имевшего, следовательно, никакого разумного предлога спрашивать: *в чем* мудрых? И точно также тиранническое искусство анакреоновской гетеры ничем не связано логически с понятием мудрого общественного управления. Сам Феаг замечает, что Сократ шутит, и, действительно, место о Калликрите имеет шутливый характер. Но и все рассуждение о тираннах нельзя назвать серьезным, однако для хорошей сократической шутки оно, помимо своей неуместности, слишком длинно.

III

Очень резкую критику большинства ученых, начиная с Шлейермахера, вызывает последняя часть диалога — о сократовом «демоне». В этой критике есть справедливые указания, но вполне с ней согласиться я не нахожу возможным. Несомненно, что благодаря этому новому предмету, интерес диалога двоится. Но нечто подобное мы видим и в других произведениях Платона, особенно в лучшем из них — *Пиршестве*. Здесь первоначальный предмет беседы — характеристика Эроса — заменяется в конце другим — характеристикой Сократа. В *Феаге* рассуждение о мудрости переходит в рассказы о «демоне» Сократа. В обоих диалогах, — которые, конечно, нельзя сравнивать в других отношениях, — есть, однако, внутренняя связь



между их началом и концом. В *Пиршестве* речь пьяного Алкивиада, его рассказ о том, как относился к нему Сократ, и характеристика самого Сократа представляют собой художественное пояснение к речи Диотимы об Эросе. В *Феаге* между двумя темами диалога («мудрость» и «демон» Сократа) можно указать связь другого рода.

Никакого окончательного определения «мудрости» в нашем диалоге не находится, и нет повода предполагать, чтобы такое определение имелось здесь в виду. Задача автора могла быть и, как ясно из диалога взятого в целом, действительно была только *подготовительная*: указать, по крайней мере, некоторый признак истинной, сократической, «мудрости», — а именно, что приобретение этой мудрости помимо общих условий всякого человеческого дела имеет еще одно особое условие, независящее от сознательной воли человека, хотя бы самого Сократа, который может успешно наставлять людей лишь в тех случаях, когда это допускает то «демоническое нечто», которое, говорит он, «божьею судьбою (θεία μοίρα) с малолетства сопровождает меня». Таким образом, рассказы о демоне совершенно уместно заканчивают диалог, и общая композиция *Феага* никак не может быть признана бессмысленной или неискусной.

Но что сказать о самом содержании этих рассказов? Критики, признающие *Феага* подлогом, главное основание для своего мнения находят именно в этих «баснословных выдумках» о демоне, противоречащих, по их уверению, свидетельствам о том же предмете у подлинного Платона. Еще Шлейермахер думал, что покончил с *Феагом* на трех страничках. Распространяться в доказательствах подложности этого диалога, по его мнению, нет надобности, так как «читатели Платона, обладающие некоторым критическим смыслом и знанием дела, и сами найдут основание». Но после Шлейермахера явились и такие ученые исследователи Платона, которые, обладая не только некоторым, но и довольно значительным критическим смыслом и знанием дела, нашли, однако, в *Феаге* решительные основания не за подложность, а за подлинность этого диалога. Я разумею в особенности Зохера и Джорджа Грота, из коих второй к тому же, будучи на полвека моложе Шлейермахера, в свое «знание дела» включал и хорошее знакомство с той огромной литературой по «Платоновскому вопро-

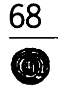
су», которая накопилась в Германии за эти полвека. Итак, опрометчивое предрешение вопроса знаменитым переводчиком Платона может считаться кассированным: adhuc sub judice lis est.

IV

Каждая из существенных черт, с которыми является «демон» в *Феаге*, может быть подтверждена другими свидетельствами, как и будет у нас показано при разборе, соответственных мест (особенно в *Апологии* и в *Феэтете*). Более важное недоумение вызывается тем обстоятельством, что сами эти характерные черты «демона», как бы собранные в *Феаге*, находятся в видимом несогласии между собою, так что вместо мнимого противоречия между рассказами *Феага* и другими известиями приходится говорить о действительных различиях между свидетельствами в самом *Феаге*. И нужно еще удивляться, что новейшая критика не объявила различные рассказы диалога о демоне произведениями различных авторов, сшитыми вместе каким-нибудь неумелым писакой.

Но хотя, на самом деле, нет сомнений в том, что *Феаг*, или, во всяком случае, все рассказы о демоне в нем принадлежат одному и тому же автору, но также несомненно и то, что этот один автор дает нам в этих рассказах три различные представления о «демоне» Сократа.

Это есть, *во-первых*, какой-то *знак*, по-видимому, внутренний голос, всегда отрицательного характера, а именно предостерегающий самого Сократа, а через него также и других людей, находящихся с ним в общении, от совершения каких-нибудь опасных или пагубных действий, но никогда не побуждающий ни к какому положительному поступку. К этому явлению «демона» как предостерегающего голоса относятся случаи с Хармидом, с Тимархом, с Саннионом, а также — вопреки тенденциозному недоумению некоторых критиков — и то, что говорится о сицилийском походе, ибо из контекста явствует, что в этом походе участвовали какие-нибудь друзья или знакомые Сократа, к которым и относилось ближайшим образом демоническое предостережение. Применительно к желанию тех или других людей идти в ученики к Сократу демонический знак мог давать только одно из двух показаний: когда он являлся, Сократу не следовало принимать ищу-



щего в свое общение, а когда знака не было, он мог это делать, не опасаясь ничего неблагоприятного для себя и для этого человека, — третьего указания по самому существу дела здесь не могло быть, всякие различия в видах и степенях явления логически исключены.

Но, *во-вторых*, о демоне говорится в нашем диалоге как о какой то силе не только отказывающей некоторым в своем содействии относительно усвоения ими Сократова учения и нравственного влияния, но также дающей другим это содействие *в большей или меньшей степени*, так что являются в этом отношении различные категории лиц, из коих четыре главные прямо указываются, а именно: 1) лица, от которых «демон» предостерегает Сократа, 2) те, к которым он относится безразлично, 3) те, которых он поддерживает в их совершенствовании *постоянно* и 4) те, которые успевают лишь временно, пока находятся в ближайшем личном общении с Сократом. Эти различия поставлены в прямую зависимость от действия «демонической силы», но в чем собственно эта зависимость или это действие состоит, — совершенно не видно: ясно только, что «демон» сообразуется с индивидуальными особенностями тех или других лиц. Таково второе представление о Сократовом «демоне» в *Феаге*, но и на этом наш диалог не останавливается.

Незаметным образом является новое представление, и мы узнаем, *в-третьих*, что действие демона сверх личных свойств того или другого ученика определяется также и *физическими* условиями пространственной близости, зрительного и осязательного соотношения данного лица с Сократом. Таким образом, прежний неуловимый *отрицательный знак* превращается, наконец, в деятельную и притом *духовно-телесную силу*, — вроде жизненного магнетизма.

Что указанные три представления разнородны, не выводятся из одного начала и что никакой связи и никакого перехода между ними в *Феаге* не указано — это бесспорно. Но есть ли между ними настоящее противоречие или несовместимость?

Дело идет о некоторых особых явлениях загадочного характера и происхождения. Критика не имеет права предполагать, чтобы описываемое здесь «нечто демоническое» (*δαιμόνιόν τι*) было одно и то же или проявлялось всегда оди-



наково. Конечно, для того, чтобы разнородные явления обозначить одним и тем же названием, нужно, чтобы у них были все-таки общие признаки, но эти признаки в настоящем случае очень широки, чему соответствует и неопределенность самого названия — «*что-то* божественное», «*то* демоническое». Отличительные признаки этого демонического, общие всем случаям, состояли только в том, что оно, будучи совершенно осмысленно и целесообразно, не зависело, однако, от сознательного разума и намерения самого Сократа, а ощущалось им как чье-то действие, идущее *через него*, но *не от него*. Под такой признак могло подходить весьма разнородное содержание. Теперь, необходимо различить факт от попыток теории. Люди близкие к Сократу видели эту «демоническую» сторону в личности и жизни Сократа и слышали о разных случаях ее проявления от него самого и от других. Естественно, у них являлись попытки дать отчет во всем этом, объединить явления в одной общей формуле, и столь же естественно, что эти попытки бывали неудачны, что формула не покрывала всех фактов. Всякий знает, как трудно одним определением выразить сущность чего-нибудь действительного, данного в опыте. А тут опыт был совершено особенный, сложный и тонкий. Немудрено поэтому, что вместо настоящего определения явления посредством существенного признака выставлялся какой-нибудь случайный, но часто повторявшийся, или почему-нибудь более замеченный признак, который, однако, мог и отсутствовать в других случаях. Таким образом, оказывалось как будто противоречие, но это было лишь несоответствие между неудачной формулой и фактами, под нее подводимыми, что нисколько не говорит против достоверности самих фактов.

Именно такое впечатление производит относящаяся к «демону» часть нашего диалога. Здесь мы имеем сначала попытку, общего определения этого «демона» (*ἔστι γάρ τι θείᾳ μοίρᾳ παρεπόμενον ἐμοὶ ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον δαιμόνιον. ἔστι δὲ τοῦτο φωνή, ἣ ὅταν γένηται, ἀεί μοι σημαίνει, ὃ ἂν μέλλω πράττειν, τούτου ἀποτροπήν, προτρέπει δὲ οὐδέποτε. καὶ ἐάν τίς μοι τῶν φίλων ἀνακοινῶται καὶ γένηται ἡ φωνή, ταὐτὸν τοῦτο ἀποτρέπει καὶ οὐκ ἐᾷ πράττειν*). А затем рассказывается ряд фактов все более и более уклоняющихся от этого определения, перерастающих, так сказать, и рвущих его по швам.

Если признать то, что мне представляется наиболее вероятным, а именно, что *Феаг* есть произведение *начинающего* Платона, то одинаково будет понятна и незрелость диалектики и живость и свежесть рассказов, быть может, только что слышанных автором от самого учителя, или от товарищей-учеников. Мнимые противоречия в этих рассказах исчезают, как только мы допустим, — а этого допущения все равно избежать нельзя, — что первое определение «демона» есть только неудачная и невыдержанная попытка, какие встречаются и в других произведениях, несомненно принадлежащих Платону. А независимо от ошибочного обобщения, в самих фактах нет никакого противоречия. Из того, что «божественное» или «демоническое» в Сократе проявлялось весьма часто чрез особое *предостерегающее* и, следовательно, в таких случаях *отрицательное* предчувствие, или «голос», никак не следует, чтобы не могло быть чего-нибудь провиденциального и инстинктивного и в положительных отношениях Сократа к его ученикам, в различной степени его влияния на них, и точно также нет основания исключать указания на совершенно особенную, со всем его существом связанную, а потому и физически ощутительную обаятельность Сократа.

V

Из предыдущего общего разбора ясно, что существенные достоинства *Феага*, — к которым следует еще причислить хороший платоновский слог,* — не перевешиваются его недостатками, между которыми нет таких, которые препятствовали бы приписать этот диалог *начинающему* Платону, т. е. включить его в число подлинных сократических

* Отвергающая этот диалог критика отметила только четыре отступления от Платоновского языка, и то сомнительные. А именно: два выражения в начальной речи Демодока — *ἰδιολογήσασθαι* *ὠ δοκῶ μοι*, — но еще Дионисий Галикарнасский (Ars Rhetor., ed. Reisk. 405) заметил, что Платон нарочно приписал Демодоку особенности языка, приличные его положению; затем указывается на не платоновское употребление в одном месте слова *εὐθύ* и в другом *ὁμοῦ*, — что едва ли может иметь решающее значение. Шлейермахер, столь порицающий содержание *Феага*, замечает, что *по форме* в этом диалоге достаточно много подлинно платоновского.



диалогов нашего философа. Теперь в подтверждение этой общей оценки я укажу на некоторые частности, которые хотя не составляют логически-обязательных доказательств подлинности диалога, однако на непредубежденного читателя производят непосредственное впечатление жизненной правды, исключающее, во всяком случае, предположение о *позднейшей* подделке. Я имею в виду два первые рассказа, относящиеся к «демону» — случай с известным Хармидом и случай с неизвестным Тимархом, — и еще ссылку на Еврипида в первой части диалога.

Чтобы показать юному Феагу значение своего «демона», Сократ, прежде всего, ссылается на то, что случилось с Хармидом, когда он не послушался сократова предостережения относительно участия своего в немейских играх. Но что именно случилось — остается неизвестным: об этом, говорит Сократ, стоит послушать его самого. — Что же это значит? Некоторые критики готовы предположить, что автор диалога, начавши свой анекдот, не сумел его докончить, т.е. что он был идиотом, что не помешало ему, однако, создать произведение, в котором все древние и многие новые критики узнавали гений Платона; во всяком случае, писатель, так удачно «сочинивший» собеседников этого диалога, мог всегда присочинить окончание к начатому им несложному анекдоту, и почему он этого не сделал, остается без объяснения. Но оно очень просто, если принять, что этот сочинитель был сам Платон, или, по крайней мере, его современник, имевший ввиду читателей, знавших Хармида и происшествие, бывшее с ним на немейских играх. Но что это происшествие было связано с невниманием Хармида к сократову демону, — это, естественно, могло и не быть известным вне ближайшего к Сократу кружка, а потому наш автор и сообщает этот факт, за остальными подробностями, не относящимися к его теме, отсылая к самому Хармиду. Все это было бы немыслимо со стороны автора позднейшего, говорящего о событиях далеких и не имеющего права предполагать, что его читателям известно, или легко может стать известным, что именно случилось с человеком, давно сошедшим с исторической сцены, не сохранив в глазах потомства того интереса, какой он мог иметь для современников.

Точно также непонятный при гипотезе позднейшего подлога рассказ о Тимархе является совершенно простым

и естественным, если видеть в авторе диалога современника Сократа. Так как дело идет о предумышленном и заранее условленном убийстве гражданина и о последовавшей за тем смерти убийцы, то, конечно, современники хорошо знали, в чем было дело, и ни Сократу, ни автору диалога не нужно было распространяться о мотивах трагедии: достаточно было указать, как и в предыдущем примере, на немногим известную зависимость печального события от невнимания Тимарха к указаниям Сократова «демона»*.

Если при нашем предположении современного Сократу автора совершенно целесообразной является ссылка на события близкие и настолько знакомые читателям, что достаточно было лишь намека на фактическую сторону, то при другом предположении выходит такая несообразность: какой-то позднейший суеверный мистик сочиняет умышленно тенденциозное произведение с единственной целью убедить в особом сверхъестественном значении сократова демона — и как средство убеждения приводит «разговоры, содержание коих читателю неизвестно». Может быть, впрочем, автор *Феага* поступил так странно не по крайней глупости, а, напротив, по крайнему лукавству: он предусматривал, что его метод недосказанных анекдотов с глухими указаниями неведомых событий произведет впечатление реальной правды на иных позднейших читателей и воспользовался этим, чтобы ввести их в заблуждение.

Впрочем, этот «негодный фальсификатор» пошел еще далее в своем хитроумии и притворстве. Он нарочно отыскивает у подлинного Платона ошибочную цитату из трагика и списывает эту ошибку в своем диалоге, чтобы казаться более похожим на настоящего Платона! Я говорю о стихе

σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνουσίᾳ,

который Платон в своем сочинении о Государства (VIII, 568 А) приписывает Еврипиду, тогда как этот стих в дей-

* Один критик замечает, что Сократ представлен здесь в очень дурной компании. Но, во-первых, не зная мотивов Тимархова предприятия, мы не можем судить, насколько дурная была эта компания, во-вторых, особого пуризма в выборе собеседников еще никто не замечал у исторического Сократа, и, наконец, в-третьих, из самого рассказа видно, что Тимарх скрывал свой замысел от Сократа.



ствительности принадлежите Софоклу (в его *Аяксе Локрийском*). В *Феаге* мы находим тот же стих, также ошибочно приписанный Еврипиду. Если бы контекст, в котором помещена эта ошибочная ссылка в двух произведениях, имел что-нибудь общее, — если бы в *Феаге* 125 говорилось о том же, о чем в *Государстве* 568, — тогда, конечно, легко было бы допустить, что автор *Феага*, передавая это место из *Государства*, списал и ошибочную цитату. Но так как на самом деле между содержанием этих двух мест нет совсем никакой внутренней связи и зависимости, то выходит, что неизвестный автор *Феага* нарочно обращался к Платонову *Государству* для того только, чтобы выписать именно одну эту *неверную* цитату. Что сказать о критике, которая отцеживает комаров в роде εὐθύ или ὁμοῦ и спокойно глотает такого верблюда!*. Между тем вполне естественно, что Платон, цитировавший поэтов по памяти, — раз вообразивши, что этот стих принадлежит Еврипиду, и, не имев случая заметить своего заблуждения, остался с ним на всю жизнь, а потому и при другом случае повторил ту же ошибку.

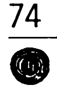
Таким образом, если характер рассказов о Хармиде и Тимархе заставляет нас видеть в авторе *Феага* человека, близкого к сообщаемым фактам, т. е. современника Платона, то свойство ошибочной цитаты указывает в этом авторе самого Платона.

VII

Некоторые древние по свидетельству Диогена Лаэртия (III, 59–61) полагали, что изучение Платона следует начинать именно с *Феага*. Само по себе такое мнение имеет достаточные основания. В этом диалоге мы находим настоящее, прагматическое, так сказать, предисловие или вступление к Платону. Здесь в очень малых и общих, однако, довольно ярких, очертаниях представлен как бы первый *набросок* той жизненной картины, которая развертывается в других творениях философа. Все главные исторические

---

* Честь рождения этого верблюда принадлежит, кажется, Шлейермахеру. другие критики, отрицательно относящееся к *Феагу*, как, например, Штальбаум, указывая на факт одной и той же ошибки в *Феаге* и *Государстве*, стыдливо воздерживаются от всякого объяснения.



данные здесь ясно *намечены*. Сократ уже налицо — не по имени только, а в живом, хотя и зачаточном образе. И с ним два необходимые элементы его жизненной среды, две главные основы его делания — добрый по природе и инстинктивно тяготеющий к Сократу, но нетвердый в мыслях и решениях Афинский народ в лице почтенного Демодока, а с ним и другой ближайший объект Сократа, — ищущее его прямых воздействий юношество в таком хорошем экземпляре как Феаг. А на заднем плане, как роковой фон будущей картины, две темные силы: враги и губители народа — властолюбивые демагоги — тиранны, а с ними надуватели и развратители юношества — софисты. И если провиденциальный гений, действующий через Сократа, не отметит юношу Феага как избранника, попадет он в школу продажных обманщиков и будет рукоплескать Аниту или Мелиту, а добродушный Демодок подаст свой голос за обвинение.

Против моего взгляда на диалог Феаг как на подходящий, хотя, разумеется, непреднамеренный *пролог* ко всему Платону могут быть сделаны два возражения: 1) в этом диалоге нет никакого указания на характерные для Платона метафизические учения об идеях, бессмертии души и т. д. Но таких указаний нет вообще в сократических диалогах, а между тем начинать все-таки принято с одного из них. Мы видим в *Феаге* пролог не к метафизике Платона, а ко всему его творению в целом, и такой пролог не есть тоже, что table des matiéres. 2) С характером общего вступления несогласна сравнительная обстоятельность, с которой здесь говорится о «демоне» Сократа. Но этому таинственному ключарю и привратнику сократовой школы, закрывавшему и открывавшему вход в нее, — где же и отвести ему особое место, как не в преддверии? Ведь и помимо *Феага* можно доказать, что сам Сократ в этом провиденциальном руководстве видел первое условие всего своего жизненного и философского делания. А в таком случае это условие должно заметно выступить уже в самом начале Платоновой эпопеи.

Независимо от тех или других религиозных представлений о природе этого «демона» и Сократ и Платон видели в нем выражение той основной истины, что всякое дело внутреннего усовершенствования человека зависит не от людского произвола, не от преходящих добрых желаний,



а от чего-то более важного и глубокого, чем мы не можем распоряжаться, а с чем должны сообразоваться. Есть более важный, чем мы сами *хозяин* в нашем внутреннем дому, — есть у всех, хотя явственно он говорит только таким исключительным людям как Сократ — для блага их собственного и чужого.

Эта, самая основная мысль всего миросозерцания, общего Сократу и Платону, составляет сущность *Феага* и указывает ему место в начале всего ряда платоновых диалогов.

Я не хочу придавать преувеличенного значения вопросу о порядке размещения диалогов. Но так как неизбежно все-таки держаться какого-нибудь определенного порядка, то лучше, чтобы он был возможно более осмысленным. Поэтому я начал с *Феага*; следующее место по праву принадлежит *Первому Алкивиаду*, — не по внутреннему его достоинству как отдельно взятого произведения — и он, как *Феаг*, должен быть отнесен к третьестепенным диалогам, — а по его вводящему, пропедевтическому характеру относительно платоновых творений взятых в целом.

ПЕРВЫЙ АЛКИВИАД
(или о природе человека)

Собеседники: Сократ, Алкивиад

103 **Сокр.** Думаю, ты удивляешься, сын Клиния, что, в
то время как другие уже покинули тебя, один только
я, начавши ухаживать за тобою раньше прочих, до сих
пор не оставляю тебя, и тогда как те постоянно осажда-
ли тебя своими разговорами, я один в течение стольких
лет даже не заговаривал с тобою; и не человеческие со-
ображения были тому причиною, но какое то демоничес-
кое препятствие, значение которого ты сейчас и узнаешь.
B Теперь же я пришел к тебе потому, что этого препят-
ствия не стало, да надеюсь и впредь его не будет. На-
блюдая за тобою в течение этого времени, я кажется
понял ясно, в какое положение стал ты относительно
ухаживающих за тобою; сколько их ни было, и сколь
ни были они высокого мнения о себе, не нашлось из них
ни одного, кто бы не бежал от тебя, потому что ты сам
превзошел их всех своих высокомерием; а почему ты стал
104 высокомерен, это я хочу объяснить тебе. Ты говоришь,
что ни в ком и никогда не нуждаешься; все, чем ты об-
ладаешь, начиная с тела и кончая душой, — таково, что
тебе нечего еще желать; а именно: во-первых, ты ду-
маешь, что превосходишь всех красотою и ростом, —
и для всякого очевидно, что в этом ты не ошибаешься;
во-вторых, тебе кажется, что род твой знатнейший во
всем городе, этом величайшем из всех эллинских городов,
B что много здесь у тебя знатных друзей и родственников
по отцу, которые в случае нужды могут поддержать
тебя, что родные твоей матери так же многочисленны
и знатны. Но важнее их всех по твоему — Перикл, сын
Ксантиппа, которому отец ваш завещал быть опекуном
над тобою и твоим братом, и который может делать все,
что ему угодно, не только в этом городе, но и во всей
Элладе, и даже за ее пределами имеет большое значе-

ние у многих великих народов. Напомню еще о твоем
богатстве; впрочем этим-то ты кажется менее всего C
гордишься. И вот, надутый всем этим, ты подавил сво-
им величием поклонников, а они, будучи слабее, не вы-
держали, и это от тебя не скрылось; а потому я хорошо
знаю, что ты удивляешься, по каким соображениям я
не отступаюсь от любви и на что надеясь, остаюсь, ког-
да другие бежали.

Алк. Ты по всей вероятности не знаешь, Сократ, D
что предупредил меня немногим; ведь я намеревался
сам пойти к тебе с этим самым и допроситься, чего ты
от меня хочешь и на что глядя, не отстаешь от меня,
всячески стараясь быть там, где я бываю. Право я удив-
ляюсь, в чем тут дело, и очень был бы рад узнать это.

Сокр. Ну так, если ты говоришь, что очень жела-
ешь узнать, то будешь слушать меня как подобает, со
вниманием, а я буду говорить так, как будто бы ты был
готов выслушать меня до конца.

Алк. Ну да, конечно; говори же.

Сокр. Берегись однако! может статься, что насколь- E
ко мне трудно было начать, настолько трудно будет и
кончить.

Алк. Да говори же, добряк, а я уж буду слушать.

Сокр. Видно приходится говорить. Конечно для
ухаживающего не легко обращаться к человеку, кото-
рый ни в чем не уступает тем, которые за ним ухажива-
ют; все таки нужно отважиться высказать мою мысль.
Если бы я видел, Алкивиад, что ты довольствуешься
всем тем, что я сейчас перечислил, и намереваешься
прожить одним этим, ведь я давно бы бросил свою лю-
бовь, по крайней мере сам я в этом уверен; нет, теперь 105
я буду обвинять тебя за другие твои помыслы, и ты уви-
дишь из этого, что я все время не переставал следить за
тобою. А именно мне сдается, что если бы кто-нибудь
из богов сказал тебе: предпочитаешь ли ты, Алкивиад,
доставаться живым, обладая тем, что у тебя есть, но
не имея возможности прибрести большего, или сейчас
же умереть? Сдается мне, что ты предпочел бы умереть.
А в какую надежду ты живешь, я тебе скажу. Ты дума-
ешь, что как только появишься перед Афинским наро- B
дом, — а это должно случиться на днях, — как только
появишься, так и докажешь Афинянам, что ты досто-

ин того, чтобы тебя почитали более, чем Перикла или
кого другого из когда-либо родившихся, и, доказавши
это, получишь величайшую власть в городе, а уж если
здесь будешь силен, то также и в остальной Элладе, и
не только в Элладе но и у всех варваров, сколько их ни
живет с нами на одном материке; и если бы тот же са-
мый бог опять сказал тебе, что ты можешь царствовать
C здесь, в Европе, но перейти дальше в Азию и заняться
тамошними делами тебе нельзя, опять-таки, сдается
мне, ты не захотел бы жить и при этом одном, — не
имея, словом, возможности наполнить всю вселенную
своим именем и своею силою. И я не думаю, чтобы кро-
ме Кира и Ксеркса ты вообще считал кого-нибудь до-
стойным упоминания. А что такова твоя надежда, это
мне хорошо известно, и я это говорю вовсе не в шутку.
Но, может быть, сознавая, что я говорю правду, ты все
таки спросишь меня: какое же это, Сократ, однако
D имеет отношение к той причине, по которой ты не
оставляешь меня в покое и которую ты обещал сказать?
О милое дитя Клиния и Диномахи, отвечу я тебе, такое
это имеет отношение, что без меня тебе невозможно
привести в исполнение все эти замыслы; вот какую силу
по моему имею я для тебя и для твоих дел, и вот поче-
му, кажется, бог и не дозволял мне прежде разговари-
E вать с тобою, а я разумеется ждал, пока он позволит[1];
потому что, как ты на многое рассчитываешь относи-
тельно города, так и я надеюсь войти в большую силу
у тебя, доказавши, что я очень драгоценен для тебя и
что дать тебе могущество, к которому ты стремишься,
не способен ни опекун, ни родственник и никто дру-
гой, кроме меня одного, — конечно если только Бог по-
может[2]. Когда ты был моложе и не преисполнился еще
такими надеждами, бог, как мне казалось, удерживал
меня от разговора с тобой, чтобы я не понапрасну раз-
106 говаривал; теперь позволил: теперь ты меня послушаешь.

---

[1] Указание на Сократова «демона», о котором см. выше, в *Феаге*, и в рассуждении о *Феаге*.

[2] *μετὰ τοῦ θεοῦ μέντοι*. Здесь «демон» Сократа разумеется не как отрицательный только, возбраняющий голос, а как положительно содействующая, или помогающая сила, какою он является в конце *Феага*.



Алк. Теперь, Сократ, как ты начал говорить, ты кажешься мне еще гораздо страннее, чем когда молча следил за мною. Тебе уж в точности известно, о чем я думаю и о чем не думаю, и если бы я стал возражать, это нисколько не помогло бы мне разубедить тебя. Ну положим; но если бы я даже как нельзя более был занят подобными планами, каким же образом осуществятся они через тебя, а без тебя не могут будто бы осуществиться? Есть у тебя что сказать?

Сокр. Не думаешь ли, что я в состоянии произнести одну из тех пространных речей, которые ты привык выслушивать[3]? Нет уж, куда мне! но доказать тебе, что твое положение именно таково, я все-таки мог бы, если бы ты захотел в одном только немножко помочь мне. B

Алк. Да если оно не трудно, то конечно хочу.

Сокр. А трудно ли тебе отвечать на вопросы?

Алк. Это не трудно.

Сокр. Ну так отвечай.

Алк. Спрашивай.

Сокр. Стало быть я буду спрашивать, предполагая в тоже время, что ты имеешь те самые замыслы, которые я тебе приписываю?

Алк. Пусть будет по твоему, только бы мне узнать, что такое ты станешь говорить. C

Сокр. Ну так вот. Ты намереваешься, как я говорил, в самом непродолжительном времени предстать пред Афинянами в качестве советчика. Но что, если бы в ту самую минуту, как ты собирался бы взойти на трибуну, я остановил бы тебя и сказал: Алкивиад, о чем таком совещаются Афиняне, что ты поднялся с места и хочешь предложить им свой совет? Надо полагать о чем-нибудь таком, что тебе лучше известно, чем им? Что бы ты на это ответил?

Алк. Я бы сказал, конечно, что они совещаются о том, что мне лучше известно, чем им. D

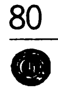
Сокр. То есть, что знаешь, в том ты и хороший советник?

Алк. Не иначе, разумеется.

Сокр. Но ведь, ты можешь знать или то, чему научился от других, или то, что сам открыл?

---

[3] Намек на софистов.



Алк. Конечно больше ничего не остается.

Сокр. Но возможно ли, чтобы ты научился чему-нибудь от других или сам открыл, не желая ни учиться, ни исследовать?

Алк. Нет, невозможно.

Сокр. А теперь скажи мне, мог ли бы ты желать изучить или открыть что-нибудь, если бы думал, что это уже известно тебе?

Алк. Разумеется нет.

E **Сокр.** Стало быть было время, когда ты считал неизвестным для себя то, что теперь, по твоему, ты знаешь?

Алк. Непременно было.

Сокр. Однако же и я приблизительно знаю, чему ты научился, а если что-нибудь ускользнуло от моего внимания, то назови мне это. Учился ты, помнится, читать и писать, играть на кифаре, бороться, а учиться играть на флейте не захотел[4]. Вот и все, в чем ты сведущ; разве только утаилось от меня, что ты еще где-нибудь чему-нибудь учился; но мне кажется, что ты ни ночью, ни днем не выходил так, чтобы я этого не заметил.

Алк. Да нет же, никаких других уроков я не брал.

107 **Сокр.** А если так, то не в том ли случае обратишься ты к Афинянам с указаниями, когда они будут совещаться о буквах, о том, как следует правильно писать?

Алк. Ну нет, ей-богу

Сокр. Значит когда будут совещаться об игре на лире?

Алк. Вовсе нет.

Сокр. О гимнастике тоже ведь не говорят обыкновенно в собрании.

Алк. Конечно не говорят.

Сокр. О чем же, наконец, должны совещаться Афиняне, чтобы дать тебе случай предложить свой совет? Уж конечно не о строительном искусстве.

Алк. Само собою разумеется.

B **Сокр.** Потому именно, что архитектор присоветует в этом деле получше тебя?

Алк. Ну да.

Сокр. И точно так же не об искусстве прорицания?

---

[4] Не желая портить себе лицо, потому что игра на флейте требовала слишком большого раздувания щек.

Алк. Нет.

Сокр. Потому что прорицатель опытнее в этом, чем ты?

Алк. Да.

Сокр. Будь он низкого роста или высокого, красив или дурен, знатного происхождения или незнатного.

Алк. Без сомнения.

Сокр. Потому, полагаю, что каждый раз совет есть дело знающего (а не богатого)?

Алк. Без сомнения.

Сокр. А будет ли их советчик богат или беден, это для афинян совершенно безразлично, раз они станут совещаться о том, как бы сделать, чтобы граждане были C
здоровее; но они постараются чтобы советчиком у них тут был врач.

Алк. Весьма естественно.

Сокр. Так о чем же должны совещаться Афиняне, чтобы ты мог по праву предстать пред ними со своим советом?

Алк. О собственных своих делах, Сократ.

Сокр. Ты хочешь сказать — о постройке судов, о том какого рода корабли надобно им строить для себя?

Алк. Нет, я не об этом, Сократ.

Сокр. Потому, полагаю, что ты не сведущ в кораблестроении; по этой, или по какой другой причине?

Алк. Именно по этой. D

Сокр. Так в совещании их о *каких* же собственных делах, думаешь ты (мог бы ты участвовать)?

Алк. О войне, Сократ, или о мире, или о каком-нибудь другом общественном деле.

Сокр. Стало быть, когда они будут совещаться о том, с кем нужно заключить мир и с кем вести войну, и каким способом.

Алк. Да.

Сокр. Не следует ли, по твоему, воевать именно с тем неприятелем, с которым нам лучше воевать, чем не воевать?

Алк. Конечно.

Сокр. И тогда именно, когда это лучше? E

Алк. Да уж понятно.

Сокр. И столько времени, сколько лучше?

Алк. Разумеется.

Сокр. А что, если бы у Афинян зашла речь о том, с кем нужно бороться всем телом и с кем одними руками, и как за это приниматься, кто бы в этом деле присоветовал лучше: ты или преподаватель гимнастики?

Алк. Преподаватель гимнастики.

Сокр. А скажи-ка, на что глядя, преподаватель гимнастики стал бы указывать, с кем нужно бороться всем телом и с кем не нужно, когда именно и как за это приниматься? Говорю то же, что и прежде: не с тем ли нужно бороться всем телом, с кем лучше бороться и именно таким способом?

Алк. Ну да.

108 **Сокр.** И разве не столько времени, сколько лучше?

Алк. Сколько лучше.

Сокр. И не тогда ли, когда лучше?

Алк. Конечно.

Сокр. Но ведь сообразно тому же и поющий должен во время пения играть на кифаре и двигаться телом?

Алк. Должен конечно.

Сокр. Тогда, разумеется, когда это выходит лучше?

Алк. Да.

Сокр. И столько времени, сколько лучше?

Алк. Именно.

B **Сокр.** И вот, раз ты нашел *лучшее* в обоих случаях — и в игре на кифаре и в единоборстве, то что же ты разумеешь под этим лучшим? В единоборстве под лучшим я разумею то, что *гимнастично*, а ты как назовешь то же самое по отношению к игре?

Алк. Не понимаю.

Сокр. Так постарайся вторить за мною. За себя-то я уже кажется ответил, что мое лучшее есть то, что вполне правильно, вполне же правильным бывает то, что сообразно с искусством. Не так ли?

Алк. Так.

Сокр. А искусством в моем случае была гимнастика?

Алк. Она самая.

C **Сокр.** *Лучшее* же по отношению к единоборству я назвал *гимнастичным*?

Алк. Да, назвал

Сокр. И хорошо назвал?

Алк. Мне кажется, хорошо.

Сокр. Ну и ты рассуждай подобным же образом; ведь и тебе не мешало бы уметь хорошо объясняться. Наперед скажи, что это за искусство правильно играть на кифаре, петь и двигаться телом? Как называется все это, вместе взятое? Все еще не можешь сказать?

Алк. Да нет же.

Сокр. Ну догадайся таким образом: кто те богини, которым принадлежит это искусство?

Алк. Ты говоришь о музах, Сократ?

Сокр. Именно; так смотри, какое название полу- D
чило от них наше искусство?

Алк. Мне кажется ты говоришь про музыку?

Сокр. Да, говорю; как же назвать то, что сообразно с ее правилами? Подобно тому, как я назвал сообразное с правилами гимнастики, как назовешь ты сообразное с правилами музыки? Каковым оно бывает?

Алк. Музыкальным, мне, кажется.

Сокр. Хорошо говоришь. Ну а что же ты разумеешь под тем лучшим, которое относится и к ведению
войны и к заключению мира? Сейчас ты назвал лучшее E
относительно двух случаев, в одном назвал его более *музыкальным*, в другом более *гимнастичным*; вот и теперь относительно этого случая постарайся назвать лучшее.

Алк. Совсем не могу.

Сокр. Но ведь это же стыдно. Если бы ты разговаривал с кем-нибудь о пище и давал совет, утверждая, что одна пища лучше другой, что лучше принимать ее в такое-то время и в таком то количестве, и если бы тебя потом спросили: «что ты разумеешь под лучшим, Алкивиад?» — Ты бы сумел ответить: «лучше то, что здоровее», хотя и не выдаешь себя за врача; но тебе как будто не кажется стыдно, не уметь ответить, на вопрос о том, в чем ты считаешь себя сведущим и о чем наме-
рен подавать советы в качестве знатока. Или это не 109
стыдно?

Алк. Очень даже.

Сокр. В таком случай подумай и постарайся ответить, к чему клонится «лучше» в деле заключения мира; а также в деле объявления войны, когда следует с кем-нибудь воевать?

Алк. Но ведь и думаю, да не могу придумать.



Сокр. И ты не знаешь, на какое зло мы жалуемся и как называем его, если объявляем войну, всякий раз, как нам случается воевать?

Алк. Это я знаю; мы жалуемся на то, что нас в чем-
B нибудь обманывают, притесняют и обирают.

Сокр. Постой! Каким образом претерпеваем мы все подобное? Постарайся указать разницу в том, как это бывает в одном случае и как в другом?:

Алк. Не думаешь ли ты о различии между тем, когда это бывает справедливо и когда несправедливо?

Сокр. Об этом самом.

Алк. Ну в этом-то отношении бывает полная противоположность.

Сокр. Итак, с кем же ты посоветуешь Афинянам вести войну: с теми, которые поступают несправедливо, или с теми, которые действуют справедливо?

C **Алк.** Удивительно, что это ты такое спрашиваешь! Если бы кому и пришло в голову, что нужно воевать с поступающими справедливо, то он не признался бы в этом.

Сокр. Потому что это беззаконно, полагаю.

Алк. Без сомнения, да к тому же и некрасиво.

Сокр. А потому и ты в своих речах будешь иметь в виду это самое (т. е. справедливость)?

Алк. Непременно.

Сокр. И вот то «лучшее», которое, как я говорил, нужно иметь в виду, решая вопрос о том, воевать или нет, с кем воевать и когда, не есть ли это «лучшее» более справедливое? Как по твоему?

Алк. Мне кажется, что так.

D **Сокр.** Что же это однако, мой милый Алкивиад? Или сам ты не замечаешь, что вовсе не сведущ в этом, или я не заметил, как ты изучал этот предмет и ходил к учителю, который научил тебя распознавать, что справедливо; кто же он такой, этот учитель? Укажи мне его и представь ему, чтобы я мог брать у него уроки.

Алк. Ты шутишь, Сократ.

Сокр. Да нет же, клянусь богом, покровителем нашей дружбы, в глазах которого я менее всего желал бы
E оказаться клятвопреступником; если только можешь, назови, кто такой этот учитель.

Алк. А что если не могу? Или ты думаешь, что иначе мне уж и нельзя было узнать что справедливо и что нет?

Сокр. Конечно можно было, но не иначе, как если; а бы ты сам открыл это.

Алк. Значить ты полагаешь, что сам я не мог открыть этого?

Сокр. И очень мог бы, если бы искал.

Алк. Стало быть ты не допускаешь, чтобы я мог искать?

Сокр. Конечно мог бы, если бы думал, что это неизвестно тебе.

Алк. Ну так что же, разве не было времени, когда бы я так думал?

Сокр. Вот это пожалуй, недурно сказано[5]! Можешь ли однако указать время, когда бы ты не считал для себя известным, что справедливо и что несправедливо? В про- 110
шлом году, положим, ты только еще исследовал и не думал, что уже знаешь? Или, может быть, думал? Смотри, отвечай правду, чтобы нам не попусту разговаривать.

Алк. Нет, я думал, что знаю.

Сокр. Не так же ли было и в позапрошлом, и три, и четыре года тому назад?

Алк. Все тоже.

Сокр. А раньше того ты был ребенком, не так ли?

Алк. Да.

Сокр. Ну а тогда-то конечно думал, что знаешь; это мне уж достоверно известно.

Алк. Почему так?

Сокр. Когда ты был ребенком, часто слыхал я тебя B
в школе и в других местах, во время игры в бабки, или во что-нибудь другое, как ты говаривал кому-нибудь из детей: «негодяй» «несправедливый» «нечестно поступаешь». И ты произносил это твердо и самоуверенно, а вовсе не так, как если бы недоумевал, что справедливо и что несправедливо. Разве не правду я говорю?

Алк. Но что же мне было делать, Сократ, когда со мною поступали нечестно?

Сокр. Ты спрашиваешь, что следовало делать в том случае, когда бы ты не различал, поступали ли с тобой честно или нечестно?

Алк. Да нет же, видит Зевес, что я не то что разли- C
чал, но знал наверное, что со мною нечестно поступали.

---

[5] Т. е. хорошо только по скромной форме.

Сокр. Стало быть, как видно, и будучи еще ребенком ты считал себя сведущим в том, что справедливо и что несправедливо.

Алк. И не только считал, но и в самом деле знал это.

Сокр. Когда же ты это узнал? Конечно уж не в то время, когда думал, что знаешь.

Алк. Нет, разумеется.

Сокр. В какое же время ты считал себя несведущим в этом? Как ни ищи, тебе ведь не найти такого времени.

Алк. Не найти, Сократ, видит Зевес!

D **Сокр.** Стало быть ты знаешь это не потому, чтобы сам открыл.

Алк. Совсем не потому.

Сокр. Но ведь сейчас говорил, что никогда и не учился этому; если же и сам не открывал, и от других не научился, то как и откуда ты это знаешь.

Алк. Сдается, что я ответил тебе неверно, будто бы потому знаю, что сам открыл.

Сокр. А то как же?

Алк. Думаю, что научился этому так же, как и все прочие.

Сокр. Опять мы возвращаемся к тому же. От кого научился? Укажи пожалуйста.

E **Алк.** От народа.

Сокр. Если от народа, то неважный же у тебя нашелся учитель.

Алк. А что, разве он не способен научить?

Сокр. Только не шашечной игре, а это полегче, чем искусство различать правду. Как, ты с этим не согласен?

Алк. Согласен.

Сокр. Что же выходит? На более легкое он не способен, а на более трудное способен?

Алк. Да, я так думаю; на многое другое он способен, гораздо более важное, чем игра в шашки.

111 **Сокр.** Что же это такое?

Алк. Например, от него я научился эллинской речи и право, кроме этого учителя, которого ты назвал неважным, не могу указать никого другого.

Сокр. Ну, славнейший мой, в этом-то дел народ отличный наставник, и не без основания все хвалят его искусство.

Алк. А почему?

Сокр. Потому, что он обладает в этом случай свойством, которое необходимо иметь всякому хорошему учителю.

Алк. Что ты разумеешь под этим?

Сокр. Да разве ты не знаешь, что должен наперед B
сам узнать то, чему собираешься учить другого? Или не так?

Алк. Разумеется так.

Сокр. А знающие что-нибудь согласны между собой и не спорят друг с другом о том, что они знают?

Алк. Нет, не спорят.

Сокр. Если же люди разногласят в чем-нибудь между собою, скажешь ли ты, что они знают это?

Алк. Нет, конечно.

Сокр. И могут ли они быть в том наставниками?

Алк. Ни в каком случае.

Сокр. А думаешь ли ты, что возможно разногласие в народе относительно того, что называется камнем и что называется палкой? Если ты спросишь об этом, не скажут ли все одно и то же, и, если захотят взять пал- C
ку или камень, не обратятся ли все к одному и тому же? Не то же ли самое случится и относительно всего подобного? В от приблизительно, что значат твои слова об эллинской речи, не правда ли?

Алк. Ничего другого.

Сокр. Но если мы сказали, что отдельные лица всегда согласны друг с другом и думают одно и то же о таких предметах, то не следует ли отсюда, что и государства в подобных случаях не спорят между собою и не утверждают разного об одном и том же?

Алк. Конечно нет.

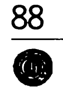
Сокр. Следовательно народ по всей справедливос- D
ти может быть назван хорошим наставником в таких предметах.

Алк. Да.

Сокр. А потому, если бы мы захотели обучить когонибудь таким предметам, то поступили бы правильно, пославши его к этому учителю.

Алк. Совершенно верно.

Сокр. А ну как если бы мы пожелали узнать не только что такое люди или что такое лошади, но и ка-



кие из лошадей способны к бегу и какие нет, неужели и по этому народ был бы в состоянии научить нас?

Алк. Нет, конечно.

Сокр. А раз в народе не бывает на этот счет единомыслия, вот тебе и достаточное свидетельство, что он
E не сведущ по этой части и не может быть назван дельным наставником.

Алк. Да уж без сомнения.

Сокр. Ну а если бы мы захотели узнать не только, что такое люди, но также еще, какие из них здоровые и какие больные, неужели народ оказался бы подходящим для нас наставником?

Алк. Разумеется нет.

Сокр. И доказательством, что народ плохой наставник в этом предмете, служить для тебя то обстоятельство, что ты не видишь в нем единомыслия по этому предмету?

Алк. Да, это самое.

112 **Сокр.** Как же теперь нам быть? Или тебе кажется, что в народе все согласны между собою и никогда не сомневаются относительно того, какие люди или поступки справедливы и какие нет?

Алк. Ну уж это всего менее, — ей-богу, Сократ!

Сокр. Скорее наоборот, что по таким вопросам люди очень расходятся между собою?

Алк. В высшей степени расходятся.

Сокр. И едва ли тебе случалось видеть или слышать, чтобы люди разошлись между собою по вопросу о том, кто здоров и кто болен, так сильно, что стали бы сражаться из-за этого и убивать друг друга.

Алк. Конечно не случалось.

B **Сокр.** А до чего они доходят, когда поднимется вопрос о справедливости, если ты сам не видал, то наверное, от многих слышал об этом, в том числе и от Гомера. И Одиссею ты конечно слыхал, и Илиаду.

Алк. Да уж без сомнения, Сократ.

Сокр. А не о том ли говорят эти песни, как люди пререкались между собою из-за справедливости?

Алк. Да, о том.

Сокр. А из этих пререканий возникали побоища и
C смертоубийства у Ахеян с Троянцами, у Одиссея с женихами Пенелопы.

Алк. Это правда.

Сокр. Думаю также, что Афиняне и Лакедемонцы, и Беотийцы, погибшие при Танагре, сражались и убивали друг друга только потому, что повздорили при решении вопроса о том, что справедливо, и что несправедливо; то же самое потом при Коронее, где в числе других погиб и отец твой Клиний. Разве не так?

Алк. Это правда.

Сокр. Скажем ли мы теперь, что эти люди знают D
то, в чем они разногласят между собою так сильно, что причиняют друг другу самые крайние бедствия?

Алк. Очевидно нет.

Сокр. Стало быть не сослался ли ты на таких учителей, о которых сам же говоришь, что они несведущи?

Алк. Как видно.

Сокр. Возможно ли в таком случае, чтобы ты в самом деле знал, что справедливо и что нет, раз ты в этом так нетверд, и если оказывается, что сам ты этого никогда не открыл, а от других тоже не научился?

Алк. Судя по тому, что ты говоришь, я не в состоянии этого знать.

Сокр. Вот опять, Алкивиад, не хорошо ты сказал. E

Алк. А что такое?

Сокр. Да что будто бы я это говорю.

Алк. А как же, разве не ты говорить, что я ничего не знаю относительно справедливого и несправедливого?

Сокр. Конечно не я.

Алк. Значит я?

Сокр. Ты.

Алк. Каким же это образом?

Сокр. А вот каким. Если я тебя спрошу, что больше, один или два? не скажешь ли ты: разумеется два.

Алк. Да, скажу.

Сокр. Насколько больше?

Алк. На единицу.

Сокр. Кто же из нас теперь говорит, что два боль- 113
ше одного на единицу?

Алк. Я.

Сокр. Но ведь я спрашивал, а ты отвечал?

Алк. Да.

Сокр. Кто же оказывается утверждающим это, я ли, спрашивающий тебя, или ты, отвечающий мне?



Алк. Я.

Сокр. Положим еще, что я спросил бы тебя, из каких букв состоит слово «Сократ», а ты бы ответил кто бы из нас назвал эти буквы?

Алк. Я.

Сокр. Ну вот! вообще говоря, когда бывает задан вопрос и на него получен ответ, кто тут из двух есть утверждающий: тот, кто спрашивает, или тот, кто отвечает?

Алк. Мне кажется, Сократ, тот, кто отвечает.

B **Сокр.** Но ведь сейчас-то все время не я ли тебя спрашивал?

Алк. Да.

Сокр. Не ты ли отвечал мне?

Алк. Совершенно верно.

Сокр. Кто же из нас, в таком случае, говорил все то, что было говорено?

Алк. Очевидно я, Сократ; так выходит из всего предыдущего.

Сокр. А говорили мы о том, что сын Клиния, прекраснейший Алкивиад, не знает, что такое справедливость, но думает, что знает, и намерен явиться в народное собрание с целью подать Афинянам совет о том, чего он не знает. Не об этом ли мы говорили?

C **Алк.** По-видимому об этом.

Сокр. И вот, Алкивиад, я скажу, как у Еврипида: видно, от себя самого, а не от меня услыхал ты это[6], не я это говорил, а ты, и меня напрасно обвиняешь; к тому же ты очень хорошо говорил. Право же ты затеял безрассудное предприятие, превосходнейший мой, — учить тому, чего не знаешь и чего не постарался узнать.

D **Алк.** Я думаю, Сократ, Афинянам и прочим Эллинам редко приходится совещаться о том, что справедливо; обыкновенно считается, что такие вещи ясны сами по себе, а потому, оставляя этот вопрос в стороне, они думают больше о том, что для них полезнее. Но

---

[6] Слова Федры в трагедии Еврипида «Ипполит» (ст. 353):
Кормилица. Ты влюблена, дитя мое? В кого же?
Федра. Мне все равно, кто он, сын Амазонки...
Кормилица. Как, в Ипполита?!
Федра. От себя ты слышишь.

по моему, справедливое и полезное совсем не одно и тоже; напротив многие извлекали пользу для себя, совершая самые несправедливые поступки, а с другой стороны, поступавшие справедливо не получали от этого никакой выгоды.

Сокр. Пожалуй допустим, что полезное и справедливое совсем разные вещи, но к чему же это для тебя? E
Или ты снова считаешь себя сведущим в том, что именно полезно людям и почему полезно?

Алк. А почему бы мне не знать этого, если только опять ты не станешь спрашивать меня, каким образом я открыл, да от кого научился.

Сокр. Как ты право это чудно говоришь! Случится тебе сказать что-нибудь не так, и можно было бы опровергнуть тебя с помощью прежних доводов, а ты уж ждешь чего-то нового, надеешься услыхать другие доводы, как будто бы старые износились как платье и не годятся для тебя, а нужно, чтобы тебе представили доказательство совершенно свежее и не бывшее в 114
употреблении. Но я не обращаю внимания на эту уловку и спрашиваю тебя по-прежнему: если ты знаешь, что полезно и что вредно, то откуда ты получил свои сведения, и кто был твоим учителем? причем я включаю в этот свой вопрос и все прежние. Но ведь ясное дело, что ты натолкнешься на то же самое, что говорил раньше, только не натолкнешься на доказательство того, будто бы сам научился различать полезное, ни того, будто бы тебя другие этому научили. Принимая же во внимание твою пресыщенность и зная, что одинаковые рассуждения не по вкусу тебе, я оставлю воп- B
рос о том, знаешь ты или нет, что полезно для Афинян; а вот почему бы тебе самому не показать относительно справедливого, полезно ли оно или нет? Если хочешь, спрашивай меня, как я тебя спрашивал, а то изложи от себя.

Алк. Но я не уверен, Сократ, в состоянии ли произнесть речь в твоем присутствии.

Сокр. Ну, мой милый! представь себе что я народное собрание, что я народ; ведь и там тебе придется убеждать так, как будто бы ты говорил с каждым от- C
дельно, не правда ли?

Алк. Придется.



Сокр. Так вот видишь ли, раз ты знаешь что-нибудь, то можешь одинаково разъяснить это и каждому отдельно и всем вместе, подобно грамматисту, который обучает буквам одновременно и многих и каждого отдельно.

Алк. Да.

Сокр. Не так же ли и числам обучает каждого и многих одновременно один и тот же человек?

Алк. Да.

Сокр. А именно сведущий этом, учитель арифметики?

Алк. Без всякого сомнения.

Сокр. Стало быть и ты в состоянии научить каждого тому, чему можешь научить многих?

Алк. По всей вероятности.

Сокр. Но очевидно только тому, что сам знаешь?

Алк. Да.

Сокр. Не в том ли и вся разница между говорящим
D в обществе, подобном нашему, и оратором в народном собрании, что первый обращается к каждому лицу отдельно, а второй с тем же самым обращается к совокупности таких лиц?

Алк. Пожалуй.

Сокр. Ну так смелей же! Раз по-видимому все равно, убеждать ли одного человека или многих, то попробуй сначала на мне и постарайся доказать, что справедливость иногда не приносит пользы.

Алк. Какой ты однако злой, Сократ.

Сокр. Я так зол, что намерен сейчас доказать тебе противное тому, в чем ты не захотел убедить меня.

Алк. Ну говори.

E **Сокр.** Только ты отвечай на вопросы.

Алк. Нет, уж лучше сам говори.

Сокр. Как, ты не желаешь убедиться вполне?

Алк. Конечно в высшей степени желаю.

Сокр. Но если ты сам скажешь: «да, это так», не будет ли это значить, что ты вполне убедился?

Алк. Мне кажется.

Сокр. Ну так отвечай, и пока не услышишь от себя самого, что справедливость полезна, никому другому на слово не верь.

Алк. Не буду, буду только отвечать; авось это не повредит мне.

Сокр. Да ты право прорицатель! Ну, отвечай мне. Из справедливых поступков, говоришь ты, одни приносят пользу, другие нет? 115

Алк. Да.

Сокр. А что если я так спрошу: некоторые из них красивы, другие нет?

Алк. О чем собственно ты спрашиваешь?

Сокр. Я хочу спросить: приходилось ли тебе видеть, чтобы кто-нибудь поступал хотя и справедливо, но некрасиво?

Алк. Нет, не приходилось.

Сокр. Напротив все справедливое в то же время прекрасно?

Алк. Разумеется.

Сокр. Теперь скажи мне относительно прекрасного, все ли прекрасное есть добро, или одно бывает добром, другое злом?

Алк. Что касается меня, Сократ, то я полагаю, что прекрасное иногда оказывается злом.

Сокр. А некрасивое оказывается добром?

Алк. Да. B

Сокр. Не имеешь ли ты в виду такого случая: например нередко бывает на войне, что одни, защищая своих друзей или родственников, сами получают раны и умирают, другие же, не исполнив своего долга и никому не оказавши помощи, уходят с поля битвы невредимыми.

Алк. Вот именно.

Сокр. Итак, оказание помощи в этом случае ты называешь прекрасным поступком со стороны готовности спасти тех, кого долг повелевает спасать, т. е. со стороны мужества, не так ли?

Алк. Да.

Сокр. И в то же время ты считаешь это злом, принимая в соображение смерть и увечья, не так ли?

Алк. Да. C

Сокр. Так разве мужество и смерть не разные вещи?

Алк. Конечно разные.

Сокр. Не в одном и том же, стало быть, отношении помощь друзьям есть что-то прекрасное и в то же время есть зло?

Алк. Очевидно нет.



Сокр. Ну так посмотри, не окажется ли, что поскольку что-нибудь прекрасное прекрасно, постольку оно есть добро, как и в нашем случае. Видь ты согласился, что помогать прекрасно, поскольку в этом обнаруживается мужество, а теперь рассмотри: само мужество, есть ли оно добро или зло. Подумай-ка, чего бы ты пожелал для себя, добра или зла?

Алк. Добра.

D **Сокр.** И притом хотел бы иметь его как можно побольше?

Алк. Да.

Сокр. Меньше же всего хотел бы, чтобы его у тебя отняли?

Алк. А то как же?

Сокр. Ну а как ты смотришь на мужество, на что бы ты его променял?

Алк. Да я бы и жить не захотел, если бы предстояло быть трусом.

Сокр. Потому что трусость кажется тебе последним из зол.

Алк. Без сомнения.

Сокр. Как видно равносильным смерти?

Алк. Да.

Сокр. Следовательно жизнь и мужество прямо противоположны смерти и трусости?

Алк. Да.

E **Сокр.** И одного ты желал бы более всего, а другого всего менее?

Алк. Да.

Сокр. Не потому ли, что одно считаешь наилучшим изо всего, другое наихудшим?

Алк. Ну да.

Сокр. Итак, оказание помощи друзьям на войне ты считаешь прекрасным со стороны добра, производимого мужеством?

Алк. Очевидно.

Сокр. А худым ты называешь это со стороны зла, причиняемого смертью?

Алк. Да.

Сокр. Но в таком случае не правильнее ли обозначить обе стороны дела таким образом: раз ты назвал
116 что-нибудь злом с той стороны где есть зло, то не сле-

дует ли назвать это добром с той стороны, где есть добро.

Алк. Мне кажется.

Сокр. И поскольку это есть добро, по стольку оное и прекрасно, а поскольку зло, постольку и гадко.

Алк. Да.

Сокр. А потому говорить, что помощь, оказываемая друзьям на войне есть нечто прекрасное, но в то же время зло, не то же ли самое, что утверждать: хотя это и добро, однако зло.

Алк. Мне кажется, что ты говоришь правду.

Сокр. Ничто, стало быть, прекрасное, поскольку оно прекрасно, не может быть злом, и ничто гадкое, поскольку оно гадко, не может быть добром. B

Алк. По-видимому.

Сокр. Рассуди еще так: кто прекрасно ведет себя, тому хорошо?

Алк. Да.

Сокр. А кому хорошо, тот счастлив?

Алк. Как же иначе?

Сокр. Не от того ли счастлив, что обладает известным добром?

Алк. Без всякого сомнения.

Сокр. А получается это добро посредством хорошей и прекрасной жизни?

Алк. Да.

Сокр. Стало быть хорошо себя чувствовать есть добро?

Алк. Конечно.

Сокр. И оно же ведь прекрасно?

Алк. Да.

Сокр. И вот у нас по-прежнему добро и прекрас- C
ное являются одним и тем же

Алк. По-видимому.

Сокр. Итак, из того, что мы сейчас говорили, следует, что, раз мы признаем что-нибудь прекрасным, то же самое признаем мы за добро.

Алк. Необходимо.

Сокр. Теперь скажи мне, полезно или не полезно добро?

Алк. Полезно.

Сокр. А помнишь ли, в чем мы сошлись относительно справедливости?

Алк. В том, кажется, что кто поступает справедливо, тот непременно поступает прекрасно.

Сокр. А совершая прекрасное, он совершает добро?

Алк. Да.

D **Сокр.** Добро же полезно?

Алк. Да.

Сокр. Итак, Алкивиад, что справедливо, то полезно.

Алк. Мне кажется.

Сокр. Ну и что же, не ты ли это говоришь, и не я ли спрашиваю?

Алк. Пожалуй что так.

Сокр. И вот, если бы кто-нибудь, полагая для себя известным, что такое справедливость, встал во время заседания и начал бы давать советы все равно кому, —
E Афинянам, Пепарифянам[7], — и говорил бы, что справедливое бывает иногда злом, что бы тебе оставалось делать как не смеяться над ним, раз ты находишь, что если что-нибудь справедливо, то и полезно?

Алк. Видят боги, Сократ, что я не понимаю даже того, что говорю, и совсем точно дурак; пока ты спрашиваешь, мне то одно начинает казаться, то другое.

Сокр. А тебе неизвестно, мой милый, что это с тобой происходит?

Алк. Совсем не знаю.

Сокр. Если бы кто-нибудь спросил тебя, сколько у тебя глаз, два или три, сколько рук, две или четыре, или еще что-нибудь в этом роде, неужели ты отвечал бы то так, то сяк? Не отвечал ли бы ты всегда одинаково?

117 **Алк.** Теперь уж я боюсь за себя, а все-таки думаю, что говорил бы одно и тоже.

Сокр. Потому что ты хорошо это знаешь, не по этой ли причине?

Алк. Думаю, что по этому самому.

Сокр. Так о чем ты поневоле отвечаешь противоречиво, — ясно, что этого ты не знаешь.

Алк. Вероятно.

Сокр. Но ведь ты признался, что путаешься в своих ответах относительно того, что справедливо и что несправедливо, что прекрасно и что гадко, что полезно и что нет, что такое зло и что такое добро, — не ясно

[7] Пепариф — ничтожный островок из группы Циклад.

ли отсюда, что ты путаешься именно потому, что ничего этого не знаешь?

Алк. Мне кажется. B

Сокр. Да всегда ли оно так бывает? Раз кто-нибудь чего-нибудь не знает, неужели он непременно должен путаться в своих мыслях об этом?

Алк. Как же иначе?

Сокр. Что ты, да разве ты знаешь, как взойти на небо?

Алк. Ей-ей не знаю.

Сокр. Ну и что же, бывает у тебя какое-нибудь колебание в мыслях насчет этого?

Алк. Конечно нет.

Сокр. А известна ли тебе причина этого, или мне самому сказать?

Алк. Скажи.

Сокр. Причина та, мой милый, что, не зная этого, ты и не думаешь, что знаешь.

Алк. Что это опять ты хочешь сказать? C

Сокр. Разберем-ка сообща. Когда ты чего-нибудь не знаешь и притом сознаешь, что не знаешь, бывает ли у тебя какое-нибудь колебание в подобном случае? Например относительно приготовления пищи, ведь ты знаешь отлично, что ты этого не знаешь?

Алк. О, без сомнения.

Сокр. Станешь ли ты рассуждать и недоумевать о том, каким образом следует приготавливать ее, или, предоставишь это знатоку дела?

Алк. Конечно предоставлю.

Сокр. А плывя на корабле и не умея управлять им, станешь ли рассуждать и недоумевать о том, куда нужно вести руль, к себе или от себя, или же преспокойно D
предоставишь это рулевому?

Алк. Без сомнения предоставлю рулевому.

Сокр. Значит у тебя не бывает никакого сомнения, когда ты не знаешь чего-нибудь, если только при этом ты сознаешь, что не знаешь?

Алк. Кажется не бывает.

Сокр. Понимаешь ли теперь, что и во всяком деле ошибки происходят от такого незнания, когда, не зная чего-нибудь, думают, что знают?

Алк. Что это еще ты хочешь сказать?

Сокр. Не тогда ли принимаемся мы за дело, когда думаем, что оно нам известно?

Алк. Да.

E **Сокр.** А если кто думает, что не знает дела, не передает ли его другому?

Алк. Конечно.

Сокр. И этого рода люди, при всем своем незнании никогда не впадают в ошибки не потому ли именно, что полагаются на других.

Алк. Да.

Сокр. Кто же, в таком случай, делает ошибки? Полагаю, что не тот, кто знает.

Алк. Очевидно нет.

Сокр. Но если мы исключим знающих, а между незнающими тех, которые сознают, что не знают, останутся ли у нас еще какие-нибудь, кроме незнающих, но думающих, что знают?

118 **Алк.** Нет, останутся только эти.

Сокр. Вот это самое незнание, или постыднейшее невежество, и не есть ли причина зол?

Алк. Да.

Сокр. И не тогда ли оно всего зловреднее и постыднее, когда касается самого важного?

Алк. Еще бы!

Сокр. А можешь ли ты указать что-нибудь, что было бы важнее справедливости, красоты, добра, пользы?

Алк. Нет, конечно.

Сокр. Но ведь ты, как сам говоришь, не тверд именно в этом?

Алк. Да.

Сокр. Если же не тверд, то не ясно ли из предыдущего, что ты не только не знаешь самого важного, но в то же время думаешь, что знаешь?

B **Алк.** Похоже на то.

Сокр. Ай-ай, Алкивиад, в каком ты очутился состоянии! Я даже боюсь назвать его, а следует; к тому же мы тут одни. Ты погряз, мой хороший, в самом крайнем невежестве, как обличает тебя и смысл разговора и ты сам себя; вот почему ты и бросаешься в политику, не успев еще окончить ученья. Случилось же это не с тобою одним, но и вообще с большинством тех людей,
C которые занимаются делами нашего города, исключая



очень немногих, пожалуй в том числе и твоего опекуна Перикла.

Алк. А говорят, Сократ, что он не сам собою дошел до мудрости, но пользовался обществом многих мудрых людей, — и Пифоклида, и Анаксагора; даже теперь, в таком возрасте, он с тою же целью постоянно пользуется обществом Дамона[8].

Сокр. Ну так что же? Разве ты видал, чтобы человек, умудренный в чем-нибудь, не был в состоянии сделать таким же и другого? Например тот, кто научил тебя грамоте, и сам был ее знатоком, и тебя сделал таким, и всякого другого, кого только захотел; разве не так?

Алк. Да, это так.

Сокр. Не можешь ли и ты стало быть, научившись D
от него этой мудрости, научить ей другого?

Алк. Да, могу.

Сокр. Не то же ли самое следует сказать о кифаристе, о преподавателе гимнастики?

Алк. Конечно.

Сокр. Значит это хорошее доказательство уменья, когда человек, умелый в каком-нибудь деле, в состоянии и другого сделать умелым.

Алк. Мне кажется.

Сокр. Как же теперь нам быть относительно Перикла, — можешь ли ты сказать, кого Перикл сделал мудрым? Возьми хотя бы его сыновей.

Алк. Так что же, Сократ, если оба сына Перикла E
оказались дураками?

Сокр. Ну возьми брата своего Клиния.

Алк. Опять-таки Клиния, человека сумасшедшего!

Сокр. Клиний не в своем уме, сыновья у Перикла оказались дураками, а на твой-то счет какое нам выдумать оправдание? Почему он ничего не делает, видя тебя в таком состоянии?

Алк. Тут уж, кажется, я виноват своим невниманием.

Сокр. Так найди вообще кого-нибудь из Афинян, 119
или иностранцев, свободного человека или раба, кто

---

[8] Анаксагор — знаменитый философ, друг Перикла, Еврипида и, может быть, Сократа; Пифоклид — мало-известный философ пифагореец; Дамон — музыкант и поэт.



бы сделался мудрее от общения с Периклом, как я, например, относительно Зенона могу назвать тебе Пифодора сына Исолохова, и Каллия, сына Каллиадова[9]; оба они, заплатив Зенону по сту мин, сделались знаменитыми мудрецами.

Алк. Право не могу найти.

Сокр. Ну, оставим это. Что же, однако, ты намерен делать с собою? Думаешь ли оставаться как ты те-
B перь, или приложить какую-нибудь заботу?

Алк. Общий совет, Сократ! Ведь я понимаю, что ты говоришь, и согласен с тобою; наши общественные деятели, кроме немногих, в самом деле, кажется, необразованы.

Сокр. К чему это?

Алк. Будь они образованы, всякому, кто захотел бы соперничать с ними, пришлось бы выступать против них, как против атлетов, изучивши наперед дело и после некоторых упражнений; а теперь, когда при государственных делах стоят самые простые люди, с какой стати буду я упраздняться и затруднять себя изучением дела? Ведь нисколько не сомневаюсь, что
C благодаря природным дарованиям далеко опережу их всех.

Сокр. Ай-ай, как ты это говоришь, славнейший мой! До чего несоответственно со всем твоим видом и с прочими твоими свойствами!

Алк. Что ты хочешь этим сказать, Сократ?

Сокр. Мне прискорбно за тебя и за мою любовь, Алкивиад.

Алк. Это почему?

Сокр. Да если ты нашел, что состязание твое — со здешними людьми.

Алк. А то с кем же еще?

D **Сокр.** Пристало ли спрашивать об этом человеку, который высоко себя почитает?

Алк. Что ты такое говоришь? Да разве не с ними предстоит мне состязаться?

Сокр. Но если бы ты вздумал управлять триерой, готовою вступить в сражение, разве для тебя достаточ-

---

[9] Философы, вполне неизвестные. Зенон — знаменитый глава элейской школы.

но было бы превосходить одних матросов в морском
деле? Считая и это необходимым, не обратил ли бы ты
в то же время своего внимания на действительных со-
перников, а не на соратников только; этих-то ты без
сомнения должен превосходить на столько, чтобы не
считать их достойными соревнования с тобой; но, стоя E
выше их, вместе с ними сражаться против общих вра-
гов, если только в самом деле ты намереваешься совер-
шить какой-нибудь прекрасный подвиг, достойный и
нашего го рода и тебя самого.

Алк. Да я действительно намереваюсь.

Сокр. А если так, то очень это тебя достойно удо-
вольствоваться превосходством над одними своими
воинами и упустить из виду неприятельских вождей,
не стараясь упражняться для борьбы с ними и не желая
превзойти их!

Алк. О каких неприятелях говоришь ты, Сократ? 120

Сокр. И тебе неизвестно, что наш город в постоян-
ной войне с Лакедемонянами и с великим царем?[10]

Алк. Это правда.

Сокр. И так, раз уж ты намереваешься стоять во
главе города, пожалуй хорошо бы ты сделал, если бы
думал, что тебе предстоит борьба с лакедемонскими и
персидскими царями.

Алк. Похоже, что ты говоришь правду.

Сокр. Да нет, добрейший, куда уж! Тебе бы только
смотреть на перепелятника Мидия и людей, подобных B
ему, этих неучей, которые, оставаясь в душе *бритыми*
рабами, как сказали бы женщины, и не успев еще отра-
стить волос[11], берутся за государственные дела только
для того, чтобы льстить городу на своем варварском
наречии, а не управлять им. Раз ты имеешь в виду этих
самых людей, то конечно тебе нечего заботиться о себе,
не нужно изучать того, что подлежит изучению, если
готовишься к такой борьбе, нечего упражняться в том, C
что требует упражнения и вообще нет надобности при-
ступать к государственным делам, всячески заранее
подготовившись к этому.

---

[10] т. е. персидским.

[11] Мидий — известный спортсмен, осмеянный Аристофаном в «Птицах». Рабы не имели права носить длинные волосы.



Алк. Положим, Сократ, что это правда, но в то же время я нахожу, что лакедемонские начальники и персидский царь ничем не отличаются от прочих.

Сокр. Однако, славнейший мой, подумай, что это ты сказал.

Алк. А что?

Сокр. Во-первых, в каком случае, по твоему, тебе
D нужнее заняться собою, в случае, если ты боишься их и находишь их сильными, или в обратном случае?

Алк. Очевидно, если нахожу сильными.

Сокр. Так уж не думаешь ли ты, что, занявшись собою, ты этим повредишь себе?

Алк. Ни в каком случае, — напротив получу от этого большую пользу.

Сокр. И так, вот уже одно зло, к которому приводит твое предположение, да еще какое зло-то!

Алк. Это правда.

Сокр. А во-вторых, посмотри, не окажется ли оно ложным, насколько мы в состоянии судить об этом.

Алк. Из чего же это видно?

Сокр. Не естественно ли, чтобы лучшие от приро-
E ды люди происходили скорее из знатных, чем из незнатных родов?

Алк. Очевидно из знатных.

Сокр. Стало быть у людей благородного происхождения, если они к тому же и хорошо воспитаны, есть все, что нужно для полной добродетели?

Алк. Необходимо.

Сокр. И так, сравним наши преимущества с преимуществами царей лакедемонских и персидских, и прежде всего посмотрим, худшего ли они происхождения, чем мы. Не известно ли всем, что одни происходят от Геракла, другие от Ахемена, и что оба рода, гераклов и ахеменов, восходят к Персею, сыну Зевса?

121 **Алк.** А наш род восходит к Еврисаку, Сократ, род же Еврисака к Зевсу.

Сокр. А наш род восходить к Дедалу, благородный Алкивиад, а Дедал произошел от Гефеста, сына Зевсова; только их-то предки из поколения в поколение, начиная с Зевса, царили, подобно им самим, одни над Аргосом и Лакедемонией, другие над Персией, а то и над всей
B Азией, как например в настоящее время; мы же с то-

бой и сами — частные люди, и отцы наши всегда были такими же, и можешь себе представить, до чего бы ты был смешон, если бы тебе пришлось назвать Ксерксову сыну Артаксерксу своих предков и их владения: Саламин, родину Еврисака, или Эгину, отечество Эака, который жил еще раньше. Но смотри, как бы нам не оказаться ниже их не только по происхождению, но и по воспитанию. Разве тебе не известно, что в Лакедемонии такое придают значение царскому роду, что, в виду государственного интереса ефоры насколько возможно оберегают царских жен, боясь, как бы не явилось случайно
царя из другого рода, помимо рода гераклидов; а по- C
велителя Персии ставят настолько выше, что никому и в голову не приходит, чтобы наследник мог произойти от кого-нибудь другого, помимо него; и вот почему один только страх оберегает жену великого царя. Когда же у него родится первенец, предназначенный к верховной власти, то во-первых бывает праздник во всей стране, в котором участвуют все будущие подданные новорожденного, а кроме того и потом ежегодно в тот же день, вся Азия приносит жертвы по случаю рожде-
ния своего царя. А нашего рождения, Алкивиад, даже D
и соседи что-то не замечают, как говорится в комедии[12]. После этого за ребенком ходит не какая-нибудь простая нянька, но лучшие из придворных евнухов, которым, между прочим, вменено в обязанность стараться об исправлении и усовершенствовании членов младенца, чтобы он вышел как можно красивее; и это занятие
доставляет им большой почет. С семилетнего возраста E
наследники престола приучаются к обращению с лошадьми и начинают ходить на охоту. На пятнадцатом году их передают так называемым царским педагогам, четырем пожилым персам, которых считают лучшими во всей стране: один из них самый мудрый, другой самый правдивый, третий самый рассудительный и четвертый самый храбрый. Один научает своего воспитанника
магии Зороастра, сына Ормузды, т. е. тому как надо 122
служить богам, а также всем придворным порядкам; самый правдивый научает быть справедливым в тече-

[12] В комедии драматурга Платона, от сочинений которого остались только отрывки.



ние всей жизни; самый рассудительный — не отдаваться всецело никакому наслаждению, чтобы приучиться сохранять свободу и быть в самом деле царем, господствуя прежде всего над собственными страстями, а не рабствуя пред ними; самый храбрый воспитывает из него человека бесстрашного и смелого, как бы подразумевая, что бояться значит быть рабом. К тебе же, Алки-
B виад, Перикл приставил в воспитатели самого негодного от дряхлости из домашних рабов — фракийца Зопира. Привел бы я еще много другого о воспитании и образовании твоих соперников, не будь это только слишком длинно, да к тому же и сказанного вполне достаточно, чтобы дать понятие об остальном, что с этим связано.

О твоем же, Алкивиад, рождении, воспитании, образовании, равно как и о всяком другом Афинянине, просто напросто никто не беспокоится, кроме разве того, кто ухаживает за тобою. А если ты вздумаешь посмотреть на *богатства* Персов, на их роскошь, одежды, влачащиеся иматии[13], притирания, многочисленные свиты прислужников и на прочее великолепие
C и потом посмотришь на себя, тебе покажется стыдным, насколько во всем этом ты отстаешь от них. С другой стороны, вспомнив рассудительность и благонравие Лакедемонян, их обходительность, приветливость, простоту, душевное величие, порядливость, храбрость, выносливость, трудолюбие, страсть к соревнованию и славолюбие, ты опять-таки покажешься сам себе мла-
D денцем во всем этом. Но может быть ты имеешь в виду (и тут) *богатство* и думаешь значить что-нибудь в этом отношении, — так разберем и это и посмотрим, отдаешь ли ты себе отчет в своем положении. Взгляни только на богатства Лакедемонян, и ты увидишь, что мы далеко им уступаем. Здесь всякому известно и не может быть спора о том, насколько они богаты землями, и собственными и находящимися в Мессении, принимая во внимание не только количество, но и качество земли,
E число илотов и других рабов, в особенности огромное количество лошадей и всякого другого скота, что па-

[13] *ἱμάτιον* — верхняя одежда. Слишком длинный подол был признаком роскоши и франтовства. Алкивиад носил иматий, «как-то особенно», по сообщению схолиаста.

сется на горах Мессении. Но и помимо всего этого, одного золота и серебра в частном владении во всей Элладе не найти столько сколько его в одном Лакедемоне. В самом деле, с какого времени идет оно туда от всех Эллинов, нередко же и от варваров, за то оттуда никуда не выходит точь-в-точь как говорит лисица льву 123
в басне Эзопа: следы денег, идущих по направленно к Лакедемону, видны ясно, обратных же следов никто нигде не видал, из чего можно заключить, что и в этом отношении тамошние жители много богаче остальных Эллинов а между ними богаче всех царь, потому что из этих денег самые большие получения и чаще всего приходятся на долю царей, да и оброк, выплачиваемый царям Лакедемонянами довольно-таки значителен.

Но богатства Лакедемонян велики сравнительно с B
прочими Эллинами, сравнительно же с богатствами Персов и царя их, они ничто. Слышал я от одного достоверного человека[14], ездившего к царю, как он рассказывал, что ему пришлось ехать в течение целого дня по довольно обширной и плодородной области, которую тамошние люди называют «поясом царицы»; он говорил, что есть и другая область, называемая «покрывалом», и еще много прекрасных и плодородных местностей, назна- C
ченных для наряда царицы, и каждая из них носит название той или другой его части. А потому я полагаю, что если бы кто-нибудь сказал Амистриде, жене Ксеркса, матери теперешнего царя: «с твоим сыном помышляет соперничать сын Диномахи, у которой весь наряд стоит приблизительно не больше 50 мин, а у него самого нет и 300 плетров земли в Ерхии», полагаю она пришла бы в недоумение, на что мог бы рассчитывать этот Ал- D
кивиад, помышляя о борьбе с ее Артаксерксом, и думаю сказала бы на это: «он рассчитывает не на что другое, как на прилежание и мудрость; ведь только это считается важным у Эллинов». Но если бы она узнала, что этому самому Алкивиаду, затевающему такое предприятие, не минуло еще и двадцати лет, что он совершенно необразован, а сверх всего, когда *любящий друг* говорит ему, что надо сначала заняться собою, поучиться и E

[14] Предполагают, что от Ксенофонта, без особых оснований для этого.



поупражняться и тогда только выступать на борьбу с царем, то он, в ответ на все это, говорит, что не желает, что с него будет и того, что есть, — узнавши это, полагаю, она опять удивилась бы и спросила: «на что же рассчитывает этот мальчуган?» и если бы мы ответили: «на свой рост, красоту, богатство, знатность, прирожденные душевные свойства», она приняла бы нас за сумасшедших, сопоставив все это с тем, что она привыкла видеть у себя. Думаю и Лампидо, дочь Лео-
124 тихида, жена Архидама и мать Агиса[15], и та удивилась бы, приняв во внимание силу этих мужей, бывших от роду царями, если бы ты, несмотря на свое дурное воспитание, вздумал состязаться с ее сыном. Неужели же тебе не кажется стыдным, что жены наших неприятелей знают лучше нас самих, какими мы должны быть, чтобы отважиться напасть на них? Нет, мой милый,
B послушайся меня и дельфийской надписи, познай самого себя, а также и то, что нам придется иметь дело как раз с этими противниками, вовсе же не с теми, о которых ты думаешь, и что мы возьмем верх над ними только при большом старании и с помощью искусства. Если же у тебя не будет ни того, ни другого, то не будешь ты и знаменит между Эллинами и варварами, чего, мне кажется, ты желаешь так страстно, как никто другой ничего другого не желает.

Алк. Но какую же тут надобно приложить заботу, Сократ? можешь ты объяснить? Видь совсем похоже на то, что ты сказал правду.

C **Сокр**. Да. Но только теперь общий совет, каким бы способом стать нам как можно лучше? Я не хотел сказать, что тебе нужно позаботиться о своем образовании, а мне о своем не нужно; ведь у меня перед тобою только одно преимущество.

Алк. Какое?

Сокр. А то, что мой опекун лучше и умнее твоего.

Алк. Кто он такой, Сократ?

Сокр. Бог, тот самый бог, Алкивиад, который не позволял мне раньше нынешнего дня разговаривать с тобою; на него-то я и рассчитываю, говоря, что ты получишь славу не через кого иного, как через меня.

[15] Речь идет о спартанских царях.

Алк. Ты шутишь, Сократ.

Сокр. Положим; но тут уж я говорю правду, что D
нам нужно позаботиться о себе; лучше сказать, всем людям это нужно, но нам с тобой и подавно.

Алк. Относительно меня ты не ошибаешься.

Сокр. Да и относительно себя тоже.

Алк. Что же нам следует делать?

Сокр. Не лениться и не отступать назад, дружище.

Алк. Да уж это было бы неприлично.

Сокр. Конечно неприлично, а нужно нам сообща рассмотреть дело. И так, отвечай мне. Мы ведь сказали, что хотим быть самыми превосходными людьми, не так ли?

Алк. Да. E

Сокр. В какой добродетели?

Алк. Очевидно в той, которою отличаются все хорошие люди.

Сокр. Чем хорошие?

Алк. Очевидно делами своими.

Сокр. Какими? не верховою ли ездой?

Алк. Конечно нет.

Сокр. Потому что в таком случай мы обратились бы за советом к наездникам?

Алк. Разумеется.

Сокр. Значить ты имеешь в виду морское дело?

Алк. Нет.

Сокр. Потому что в таком случай мы обратились бы за советом к морякам?

Алк. Да.

Сокр. Какие же дела? что за люди совершают их?

Алк. Я разумею тех из Афинян, которые считаются хорошими гражданами[16].

Сокр. А под хорошими у тебя разумеются смысля- 125
щие в чем-нибудь, или несмыслящие?

Алк. Смыслящие.

Сокр. И кто в чем смыслит, тот и хорош в этом отношении?

Алк. Да.

---

[16] *καλοί κάγαθοί* — буквально «прекрасные и добрые». Этот особый греческий термин в точности непереводим). Русское слово «хороший» имеет по крайней мере то удобство, что оно означает и прекрасное и доброе.

Сокр. А кто не смыслит, тот дурен?

Алк. Разумеется, не иначе.

Сокр. Что же ты скажешь о сапожнике, смыслит он что-нибудь в шитье сандалий?

Алк. Конечно.

Сокр. Стало быть он хорош в этом отношении?

Алк. Хорош.

Сокр. Ну а в шитье верхней одежды он тоже смыслит?

Алк. Нет.

B **Сокр.** Стало быть он дурен в этом отношении?

Алк. Да.

Сокр. Выходит следовательно, что один и тот же человек и хорош и дурен.

Алк. По-видимому.

Сокр. Да разве ты думаешь, что хорошие люди могут быть в то же время дурными?

Алк. Нет, конечно.

Сокр. Так кого же ты разумеешь под хорошими гражданами?

Алк. Я разумею тех граждан, которые способны управлять.

Сокр. Только не лошадьми же, полагаю?

Алк. Разумеется нет.

Сокр. Значит людьми?

Алк. Да.

Сокр. Больными?

Алк. Нет.

Сокр. Так плывущими на корабле?

Алк. Да нет же.

Сокр. Так работающими в поле?

Алк. Нет.

C **Сокр.** Значит ничего не делающими? или делающими что-нибудь?

Алк. Делающими.

Сокр. Что именно? Постарайся сказать так, чтоб и я понял.

Алк. Я говорю о людях, которые находятся в общении между собою и пользуются друг другом, словом как мы живем в государствах.

Сокр. Стало быть ты имеешь в виду граждан, способных управлять людьми, которые пользуются другими людьми?

Алк. Да.

Сокр. Например способных управлять старшими на судах, которые предводительствуют гребцами?

Алк. Конечно нет.

Сокр. Не потому ли, что это дело кормчего?

Алк. Разумеется.

Сокр. В таком случай способных управлять флейтистами, которые руководят певцами и танцовщицами D хора?

Алк. Конечно нет.

Сокр. Не потому ли, что это дело начальника хора?

Алк. Уж конечно.

Сокр. Но в чем же пользуются друг другом люди, управлять которыми способны по твоему хорошие граждане?

Алк. Я говорю о гражданах, способных управлять людьми, участвующими в политическом союзе и действующими сообща.

Сокр. Что же это за искусство? Опять я спрошу у тебя тоже, что и раньше спрашивал: какое искусство научает управлять людьми, участвующими в плавании на корабле?

Алк. Искусство кормчего.

Сокр. А какое искусство научает управлять людь- E ми, участвующими в хоре, о чем сейчас было говорено?

Алк. То самое, которое ты только что назвал, — искусство начальника хора.

Сокр. Ну а как ты назовешь уменье управлять людьми, участвующими в политическом союзе?

Алк. Я, Сократ, называю это предусмотрительностью[17].

Сокр. Как так, разве искусство кормчего кажется тебе опрометчивостью?

Алк. Разумеется нет.

Сокр. Значит и это тоже предусмотрительность?

Алк. Да, мне кажется.

Сокр. Направленная к тому, чтобы сохранить плы- 126 вущих на корабле?

Алк. Ты хорошо говоришь.

---

[17] *Εὐβουλία* — букв. благосоветие — и противуположное *ἀβουλία* — бессоветие.



Сокр. Ну а в твоем-то деле к чему направлена эта предусмотрительность?

Алк. К лучшему устроению и сохранению города.

Сокр. А что должно быть и чего не должно быть для того, чтобы город лучше сохранялся и лучше был
B устроен? Положим ты бы спросил у меня: «что должно быть и чего не должно быть для того, чтобы тело находилось в лучшем состоянии и лучше сохранялось»? — я ответил бы тебе, что должно быть здоровье и не должно быть болезни. Не так ли и по твоему?

Алк. Да.

Сокр. И если бы ты еще спросил у меня: «когда глаза находятся в лучшем состоянии»? — я сказал бы точно так же: при существовании зрения и при отсутствии слепоты, а уши находятся в лучшем состоянии и показывают лучший уход за ними в том случай, когда есть слух и отсутствует глухота.

Алк. Верно.

Сокр. Как же теперь относительно города? Что должно быть и чего не должно быть для того, чтобы он находился в лучшем состоянииш, лучше был устроен и показывал бы, что о нем особенно заботятся?

C **Алк.** Мне кажется, Сократ, должна быть любовь между его гражданами, а ненависть и раздоры должны отсутствовать.

Сокр. Под любовью ты разумеешь единомыслие или разномыслие?

Алк. Единомыслие.

Сокр. А с помощью какой науки приходят города к единомыслию насчет чисел?

Алк. Благодаря арифметике.

Сокр. Но ведь с ее же помощью и частные лица приходят на счет этого к единомыслию?

Алк. Конечно.

Сокр. Стало быть благодаря ей же и в каждом человеке отдельно мы не находим разных мыслей об этом предмете?

Алк. Конечно.

Сокр. А благодаря какому искусству каждый человек отдельно не думает различно о том, что будет
D длиннее, локоть или пядь? Не благодаря ли искусству измерения?

Алк. Чему же другому?

Сокр. И не только каждый отдельно не думает об этом различно, но и друг с другом, и даже государства между собою всегда согласны относительно этого?

Алк. Конечно.

Сокр. А касательно веса не то ли же самое?

Алк. То же самое.

Сокр. О каком же единомыслии ты-то говоришь? какого предмета оно касается, и какое искусство приводит к нему? И одинаково ли это искусство как для государства, так и для частных лиц, как для каждого в отдельности, так и для каждого в соединении с другим?

Алк. Само собою разумеется, что одинаково.

Сокр. Что же это за единомыслие такое? Отвечай E
смелее и постарайся назвать его.

Алк. Я подразумеваю любовь и единомыслие, которые бывают, когда отец с матерью любят сына, брат брата и жена мужа.

Сокр. Но думаешь ли ты, Алкивиад, что может быть единомыслие у мужа с женою относительно пряжи шерсти, когда муж в этом ничего не понимает, а жена понимает?

Алк. Конечно нет.

Сокр. Да и не должно его быть, потому что это женское дело.

Алк. Разумеется.

Сокр. А может ли жена быть в единомыслии с му- 127
жем относительно службы оплита[18], которой она не проходила?

Алк. Конечно нет.

Сокр. Потому, скажешь ты опять-таки, что это дело: мужское?

Алк. Скажу.

Сокр. Стало быть ты сам же говоришь, что бывают женские, а бывают и мужские дела?

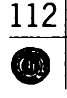
Алк. Как же иначе?

Сокр. Следовательно в таких делах не может быть единомыслия между женами и мужьями?

Алк. Не может.

---

[18] Оплит — тяжело вооруженный.



Сокр. А потому не может быть и любви, раз только любовь означает, по твоему, единомыслие.

Алк. По-видимому нет.

Сокр. Итак, поскольку жены делают свое дело, они не могут быть любимы мужьями.

Алк. Мне кажется.

B **Сокр.** И мужья, поскольку делают свое дело, не могут быть любимы женами.

Алк. Нет.

Сокр. Стало быть и в государствах, поскольку каждый занят своим, постольку не может быть и порядка в управлении?

Алк. А я, Сократ, думаю наоборот.

Сокр. Да как же ты можешь это думать, если любви-то нет? Ведь мы сказали, что только при ней государства управляются хорошо, а иначе никоим образом?

Алк. Но мне кажется, что в государствах любовь
C может быть и тогда когда всякий делает свое дело.

Сокр. Сейчас это не казалось тебе как же теперь то ты говоришь совсем другое? Единомыслия нет, а любовь есть? Или, по твоему, возможно единомыслие относительно того, что одним известно, другим же неизвестно?

Алк. Нет невозможно.

Сокр. С другой стороны, делая каждый свое дело, люди живут подобающим образом или неподобающим?

Алк. Конечно подобающим образом.

Сокр. Стало быть когда граждане в государстве живут подобающим образом, то любви между ними не бывает?

Алк. Опять мне кажется, Сократ, что непременно должна быть.

D **Сокр.** Скажи же мне на милость, что ты разумеешь под единомыслием или под любовью, которые мы должны знать и о которых должны подавать полезные советы, если хотим быть хорошими людьми? Никак я право не могу понять, что это за любовь такая, или в ком она бывает; потому что послушать тебя, она в одних и тех же людях то бывает, то не бывает.

Алк. Видят боги, Сократ, что я сам не понимаю, что говорю, и по-видимому давно уже нахожусь в постыднейшем положении, сам того не замечая.

Сокр. Нечего однако приходить в отчаяние. Ведь
если бы тебе было пятьдесят лет, и ты бы в первый раз E
заметил это, тогда конечно тебе трудно было бы заняться собою; но теперь ты как раз находишься в том самом возрасте, когда уже следует это заметить.

Алк. А что мне нужно делать, Сократ, раз я замечаю свое положение?

Сокр. Отвечать на вопросы, Алкивиад, и тогда, с божьей помощью, мы почувствуем себя много лучше, если только можно доверять сколько-нибудь моей способности предсказывать.

Алк. За мною дело не станет.

Сокр. Ну так вот. Что значит заниматься собою?
Чего доброго мы можем и ошибиться иной раз, вооб- 128
ражая, что занимаемся собою, когда мы вовсе не этим занимаемся. Когда же человек занимается самим собою, не тогда ли, когда занимается тем, что составляет его принадлежность?

Алк. По моему да.

Сокр. Как же это однако? Когда человек занимается своими ногами? Разве тогда, когда занят тем, что составляет принадлежность ног?

Алк. Не понимаю.

Сокр. Но ведь ты же называешь что-нибудь принадлежностью руки? Например, не скажешь ли ты, что кольцо есть принадлежность пальца, а не какой-нибудь другой части человеческого тела?

Алк. Конечно скажу.

Сокр. Не то же ли самое и обувь по отношению к ногам?

Алк. Да. B

Сокр. Так разве, занимаясь обувью, мы занимаемся ногами?

Алк. Я что-то не понимаю, Сократ.

Сокр. Да как же, Алкивиад! Употребляешь ты выражение: правильно заниматься чем-нибудь?

Алк. Употребляю.

Сокр. Так не тогда ли ты говоришь, что кто-нибудь правильно занимается чем-нибудь, когда он улучшает то самое, чем занимается!

Алк. Да, тогда.

Сокр. А какое искусство улучшает обувь?



Алк. Сапожное.

Сокр. Стало быть обувью мы занимаемся посредством сапожного искусства?

C **Алк.** Да.

Сокр. А ногами посредством этого же самого искусства или посредством того, которое улучшает ноги?

Алк. Посредством последнего.

Сокр. Ноги же мы улучшаем не посредством ли того искусства, посредствам которого улучшаем и все остальное тело?

Алк. Мне кажется.

Сокр. Не будет ли это гимнастика?

Алк. Она самая.

Сокр. Следовательно посредством гимнастического искусства мы занимаемся ногами, а посредством сапожного тем, что составляет принадлежность ног?

Алк. Совершенно верно.

Сокр. И посредством той же гимнастики занимаемся руками, а посредством ювелирного искусства тем, что составляет принадлежность руки?

Алк. Да.

Сокр. И посредством той же гимнастики занимаемся вообще телом, а посредством тканья и других ис-
D кусств тем, что составляет принадлежность тела?

Алк. Без малейшего сомнения.

Сокр. Итак, посредством одного искусства мы занимаемся тем, что составляет принадлежность чего-нибудь, а посредством другого самою этой вещью.

Алк. Очевидно.

Сокр. Стало быть, занимаясь тем, что составляет твою принадлежность, ты не самим собою занимаешься.

Алк. Никоим образом.

Сокр. Потому что не одинаковы искусства, с помощью которых кто-нибудь занимается самим собою и тем, что составляешь его принадлежность.

Алк. Очевидно нет.

Сокр. Вот и скажи мне, с помощью какого искусства могли бы мы заняться самими собою?

Алк. Не умею сказать тебе.

E **Сокр.** Но в одном-то по крайней мере мы с тобою согласны, что не с помощью того искусства, которое занимается принадлежащими нам предметами и улуч-

шает их, а с помощью того, которое улучшало бы нас самих.

Алк. Это правда.

Сокр. А могли бы мы знать, какое искусство, улучшает обувь, если бы не знали, что такое сама обувь?

Алк. Нет, это было бы невозможно.

Сокр. А также и того, какое искусство улучшает кольца если бы не знали, что такое кольцо?

Алк. Верно.

Сокр. А в таком случае будем ли мы когда-нибудь в состоянии знать, какое искусство улучшает нас самих, не зная в тоже время, что такое мы сами?

Алк. Это невозможно.

Сокр. Итак, легко ли теперь по твоему «познать 129
себя самого», и простоват ли был тот, кто поместил это изречение на пифийском храме, или это дело трудное и не всякому по плечу?

Алк. Часто мне казалось, Сократ, что это доступно для всякого, а иногда казалось, что это очень трудно.

Сокр. Но легко ли это, Алкивиад, или не легко, только дело наше стоит так: узнавши это, мы скоро можем узнать, как нам заняться самими собою, а пока не знаем одного, не можем узнать и другого.

Алк. Это верно.

Сокр. Вот что я тебе скажу: как бы нам найти са- B
мое само, потому что тогда мы скоро бы нашли, что такое мы сами; находясь же в неведении относительно первого, мы не в состоянии найти и второе.

Алк. Правильно ты говоришь.

Сокр. Погоди немножко, ради Зевса! С кем ты теперь разговариваешь? Не со мною ли?

Алк. Ни с кем другим.

Сокр. Значит и я говорю с тобою?

Алк. Да.

Сокр. Стало быть Сократ есть тот, кто говорит?

Алк. Разумеется.

Сокр. Алкивиад же — тот, кто слушает?

Алк. Да.

Сокр. И значит Сократ говорит с помощью слов?

Алк. А то как же? C

Сокр. Говорить же и пользоваться словами по твоему одно и то же?



Алк. Конечно.

Сокр. Но то, чем кто-нибудь пользуется, и сам пользующейся разве одно и то же?

Алк. Что ты хочешь этим сказать?

Сокр. А вот что: сапожник, например, режет кожу ножом, сечкой и другими орудиями.

Алк. Ну да.

Сокр. Стало быть режущий и пользующийся одно, а то, чем режущий пользуется — другое.

Алк. Да как же иначе?

Сокр. Не выходит ли подобным же образом, что кифарист — одно, а то, на чем он играет — другое?

Алк. Да.

D **Сокр.** Это самое я сейчас и имел в виду, когда спрашивал тебя, не кажется ли тебе, что то, чем кто-нибудь пользуется, и сам пользующейся не одно и то же.

Алк. Да, мне кажется.

Сокр. Как же мы теперь скажем о сапожнике, режет ли он только орудиями или также и руками?

Алк. И руками.

Сокр. Стало быть и ими пользуется?

Алк. Да.

Сокр. Не пользуется ли сапожник также и глазами, когда режет?

Алк. Пользуется.

Сокр. Но мы с тобой согласились, что пользующейся и то, чем он пользуется, не одно и то же?

Алк. Да.

E **Сокр.** Стало быть сапожник и кифарист — одно, а руки и глаза, которыми они работают, — другое?

Алк. Очевидно.

Сокр. Но ведь и всем телом пользуется человек?

Алк. Конечно.

Сокр. А не было ли у нас решено, что само пользующееся и то, чем оно пользуется, не одно и то же?

Алк. Да, было.

Сокр. Следовательно человек не есть то же, что его собственное тело?

Алк. По-видимому нет.

Сокр. А тогда что же такое человек?

Алк. Не могу сказать тебе.

Сокр. Но это-то ты сказать можешь, что он есть то самое, что пользуется телом?

Алк. Да, конечно.

Сокр. Что же пользуется телом, как не душа? 130

Алк. Ничто другое.

Сокр. И стало быть управляет им?

Алк. Да.

Сокр. А вот чего, я думаю, никто уже не станет оспаривать...

Алк. Чего?

Сокр. Того, что человек непременно есть что-нибудь одно из трех.

Алк. А именно?

Сокр. Что он или душа, или тело, или то и другое, взятое как одно целое.

Алк. Что же еще-то?

Сокр. Но ведь мы согласились, что человек есть то самое, что управляет телом?

Алк. Согласились.

Сокр. Так не тело ли управляет самим собою? B

Алк. Ни в каком случае.

Сокр. Потому что, как мы сказали, им самим управляют?

Алк. Да.

Сокр. Стало быть оно едва ли то, чего мы ищем?

Алк. Нет, не похоже.

Сокр. В таком случае, может быть, душа и тело, взятые вместе, управляют телом, и это-то и есть человек?

Алк. Весьма правдоподобно.

Сокр. Как раз всего менее, потом что, если из двух одно не участвует в управлении, то и целому, состоящему из этих двух, никак не способно управлять.

Алк. Верно.

Сокр. Но если человек не есть ни тело, ни соединение души и тела, то думаю для него остается одно из двух; или он совсем ничто, а если что-нибудь, то не иное что, как душа. C

Алк. Это несомненно.

Сокр. Итак, нуждаешься ли ты еще в более ясном доказательстве того, что душа есть не что иное, как сам человек?



Алк. Право же нет, мне кажется и этого вполне достаточно.

Сокр. Положим оно далеко от совершенства, но с нас довольно и посредственного доказательства; в совершенстве-то мы узнаем это только тогда, когда решим
D вопрос, оставленный нами в стороне, как требующий слишком большого исследования.

Алк. Какой такой вопрос?

Сокр. А что раньше-то говорили, что наперед следовало бы рассмотреть *самое само*, а вместо того мы теперь рассмотрели одно только частное, что оно такое, и пожалуй этого будет достаточно, потому что едва ли мы найдем в себе что-нибудь главнее души.

Алк. Конечно нет.

Сокр. А потому не хорошо ли нам так считать, что, обращаясь друг к другу со словами, мы разговариваем с тобою душа с душой?

Алк. Без всякого сомнения.

E **Сокр.** Вот в этом-то смысле мы и говорили немного раньше, что Сократ разговаривает, при помощи слов с Алкивиадом, обращаясь со словами не к наружности его разумеется, а к самому Алкивиаду, то есть к душе.

Алк. Мне кажется.

Сокр. Стало быть душу указываешь нам познать тот кто советует познать себя самого.

131 **Алк.** По-видимому.

Сокр. И потому кто знает относящееся к телу, знает только свое, а не себя самого.

Алк. Это верно.

Сокр. Ведь ни один врач, поскольку он врач, ни один преподаватель гимнастики, поскольку он преподаватель гимнастики, не знают самих себя.

Алк. Да, не похоже на то.

Сокр. Стало быть земледельцы и другие рабочие очень далеки от того, чтобы узнать самих себя. Очевидно, что по своим занятиям они не могут знать и того, что составляет принадлежность их самих, но только предметы еще дальше от них самих стоящие; ведь они
B знают только то, что имеет отношение к телу и служит ему.

Алк. Правду ты говоришь.

Сокр. А потому, если познание самого себя есть признак разумности, никто из этих людей не может быть разумным в силу одного своего ремесла.

Алк. И по моему это так.

Сокр. Вот почему ремесла эти считаются грубыми, и заниматься ими недостойно благородного человека.

Алк. Совершенно верно.

Сокр. Итак, я снова тебе скажу: кто заботится о теле, заботится о том, что ему принадлежит, а не о себе самом.

Алк. Пожалуй что и так.

Сокр. А уж кто заботится о деньгах, тот заботится C
и не о себе самом, и не о том, что ему принадлежит, но о том, что еще менее касается его.

Алк. Мне кажется.

Сокр. И кто занимается денежными делами, тот, значит, занимается не своими делами.

Алк. Верно.

Сокр. Стало быть, кто влюбился в тело Алкивиада, тот влюбился не в Алкивиада а в нечто из принадлежащего Алкивиаду.

Алк. Ты говоришь правду

Сокр. А кто любит твою душу, не тебя ли любит?

Алк. Непременно так, это выходит из всего сказанного.

Сокр. И вот любящий твое тело не удаляется ли от тебя, как только оно начинает увядать?

Алк. Кажется.

Сокр. А любящий душу не остается ли при ней до D
тех пор, пока она не перестает улучшаться?

Алк. Естественно.

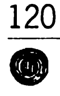
Сокр. Вот и я не отхожу от тебя и остаюсь с тобою, когда тело твое уже начало вянуть и когда прочие все ушли от тебя.

Алк. И ты хорошо делаешь, Сократ; и вперед не уходи от меня.

Сокр. А ты постарайся быть как можно лучше.

Алк. Я-то постараюсь.

Сокр. Так вот оно что оказывается: у Клиниева
сына Алкивиада нет, да по-видимому и никогда не было E
иных любящих друзей, кроме одного, и это «единствен-



ное утешение»[19] его никто иной, как Сократ, сын Софрониска и Фэнареты.

Алк. Правда.

Сокр. Не говорил ли ты, что, явившись к тебе, я предупредил тебя немногим, потому что ты сам хотел прийти ко мне, желая узнать, почему я один не отстаю от тебя?

Алк. Да, говорил.

Сокр. Так вот оно почему, потому что я один люблю тебя, прочие же любили не тебя, а только твое, но
132 твое начинает уже вянуть, сам же ты еще только расцветаешь, и я теперь не оставлю тебя, разве в том случае, если афинский народ испортит тебя и лишит тебя твоей красоты. А я очень боюсь, как бы ты у нас не испортился, влюбившись в народ; ведь со многими из Афинян случилась эта беда, и все с отменными людьми. Посмотреть на него, он куда как хорош, народ великого Ерехтея[20], только нужно видеть его раздетым. А потому не забудь предосторожности, о которой я тебе говорил.

Алк. Какой предосторожности?

B **Сокр.** Поупражняйся сначала, дорогой мой и не иначе приступай к городским делам, как изучив сначала то, что для этого требуется, чтобы не попасть в беду, не имея этого предохранительного средства в руках.

Алк. Мне кажется ты хорошо говоришь, Сократ, но постарайся все-таки объяснить, каким бы способом могли мы заняться самими собой?

Сокр. Да ведь с этим-то мы раньше уже покончили; как ни как, а мы пришли же к соглашению относительно того, что такое мы сами, все же затруднение у нас было только в том, чтобы не промахнуться как-нибудь и не заняться чем-нибудь другим вместо себя самих.

Алк. Это верно.

C **Сокр.** А затем мы говорили, что следует позаботиться о душе и постоянно иметь в виду одно это.

---

[19] Из разговора няни Эвриклеи с Телемаком:

— Зачем в неведомую, чуждую землю стремишься
Ты, утешение наше единое?

(Одиссея, II, 365, перев. Жуковского).

[20] Ерехтей — легендарный Афинский царь. (см. Илиаду, II, 547).

Алк. Ясно.

Сокр. Заботу же о теле и о деньгах предоставить другим.

Алк. Непременно,

Сокр. Но каким бы способом узнать нам точнее, что такое душа? Ведь узнавши это, мы по-видимому будем знать и себя самих. Бога ради, неужели мы с тобой не понимаем смысла упомянутой дельфийской надписи, так хорошо выраженного?

Алк. Что ты подразумеваешь, Сократ?

Сокр. А вот я скажу тебе, какой, по моему, смысл D
скрывается в словах этой надписи и в совете, который она дает нам. Очень может статься, что наглядное объяснение ее не в чем ином, как в зрении.

Алк. Каким это образом?

Сокр. Подумай-ка сам. Если бы совет этот был обращен не к человеку, а к его глазу: «смотри на себя самого», как бы мы это поняли? не поняли бы так, что нужно смотреть в какой-нибудь предмет, в котором глаз мог бы увидеть себя самого?

Алк. Очевидно.

Сокр. Ты догадываешься, что это за предмет, смотрясь в который, мы можем увидать и себя самих и наш глаз?

Алк. Совершенно ясно, Сократ, что это зеркало или E
что-нибудь в этом роде.

Сокр. Правильно ты говоришь; но ведь и в самом глазу, которым мы смотрим, есть нечто подобное?

Алк. Конечно.

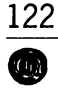
Сокр. Значит ты себе представляешь, что когда
смотришь прямо в чей-нибудь глаз, то в нем, как в зер- 133
кале, появляется лицо, и это место в глазу мы называем зрачком, как бы маленьким изображением смотрящего[21].

Алк. Это верно.

Сокр. Следовательно глаз видит себя тогда, когда, смотря на другой глаз, вперяется взором в лучшую его часть, ту самую посредством которой он видит.

---

[21] *Зрачок* — уменьшительное от *зрак* (образ); греческое слово Κόϱη означает и зрачок, и куклу. С чтением, предложенным Шлейермахером, и которое, по-видимому, одобряет М. Шанц, трудно согласиться.



Алк. Очевидно.

Сокр. А если будет смотреть на другую часть человека или вообще на что-нибудь другое, что не похоже в этом отношении на глаз, то он не увидит себя самого.

Алк. Это правда.

B **Сокр.** Итак, если глаз хочет видеть себя самого, то он должен смотреться в глаз, в глазу же в то самое место, в котором заключена сила глаза, сила же эта есть зрение.

Алк. Вот именно.

Сокр. А в таком случае, милый мой Алкивиад, если душа хочет узнать самое себя, не должна ли и она смотреть в душу, и именно в то место души, в котором заключена ее сила, или на что-нибудь другое, подобное этому?

C **Алк.** Мне кажется, Сократ.

Сокр. Но можем ли мы сказать, что в душе есть что-нибудь главнее той ее части, через которую она познает и мыслит?

Алк. Нет, не можем.

Сокр. Стало быть эта часть души подобна чему-то божественному, и кто смотрит в нее и узнает все божественное, тот и себя самого всего больше может познать этим способом.

Алк. По-видимому.

Сокр. Но ведь мы согласны, что знать себя самого значит быть рассудительным?

Алк. Без всякого сомнения.

Сокр. Не зная же самих себя и не имея рассудительности, можем ли мы знать, что в нас хорошо и что дурно?

D **Алк.** Как же это возможно, Сократ?

Сокр. Тебе вероятно кажется невозможным не зная Алкивиада, в то же время знать, что то-то и то-то принадлежите Алкивиаду?

Алк. Совершенно невозможно, ей-богу

Сокр. И о том, что нам принадлежит, можем ли мы знать, что оно принадлежит именно нам, раз мы не знаем самих себя?

Алк. Да каким же образом?

Сокр. Не зная же нам принадлежащего, можем ли знать то, что принадлежит самому этому?

Алк. Очевидно нет.

Сокр. Стало быть мы не очень-то правильно поступили, согласившись недавно, что существуют, люди, которые знают не себя самих, а только то, что им принадлежит, и еще такие, которые знают только то, что E
принадлежит принадлежащему им, потому что знать себя самого, знать свое и знать то, что принадлежит своему, все это по-видимому дело одного и того же знания и одного и того же человека.

Алк. Пожалуй.

Сокр. А из этого следует, что кто не знает своего, тот не знает и чужого.

Алк. Несомненно.

Сокр. Не зная чужого, не будет знать и того, что относится к государствам.

Алк. Необходимо.

Сокр. И потому такой человек не может быть государственным деятелем.

Алк. Конечно нет.

Сокр. Да и домашним хозяйством он не будет в состоянии заниматься.

Алк. Без сомнения. 134

Сокр. Не будет он даже понимать того, что делает.

Алк. Да уж конечно не будет.

Сокр. А ничего не понимая, не сделает ли он ошибок?

Алк. Еще бы.

Сокр. Но делая ошибки не будет ли он терпеть неудачи и в своих и в общественных делах?

Алк. Разумеется.

Сокр. Но не жалок ли такой человек?

Алк. И очень даже.

Сокр. А те, кого касаются его поступки?

Алк. И эти жалки.

Сокр. Следовательно невозможно быть счастливым, не будучи разумным и хорошим.

Алк. Никак не возможно. B

Сокр. Стало быть дурные люди жалки?

Алк. И очень жалки.

Сокр. А потому перестает быть жалким не тот у кто разбогател, но кто приобрел мудрость.

Алк. Очевидно.



Сокр. Итак, Алкивиад, для благоденствия городов вовсе не требуется стен, кораблей, верфей, ни в больших размерах, ни в большом количестве, если при всем этом отсутствуешь добродетель.

Алк. Конечно не требуется.

Сокр. Но если ты хочешь вести городские дела как
C следует, с честью, ты должен привить гражданам добродетель.

Алк. Не иначе.

Сокр. Но может ли кто-нибудь привить другим то, чего сам не имеет?

Алк. Никаким образом.

Сокр. Сначала, стало быть, следуешь приобресть добродетель тебе самому, равно как и всякому, кто намерен заботливо управлять не только самим собою и своими частными делами, но и делами города со всем, что его касается.

Алк. Ты говоришь правду.

Сокр. Итак, не преобладание и возможность делать что захочется должен ты поставить целью для себя и для своего города, но справедливость и рассудительность.

Алк. Мне кажется.

D **Сокр.** Живя вместе с городом справедливо и рассудительно, вы будете жить так, как это приятно богам.

Алк. По всей вероятности.

Сокр. И вы будете всматриваться при этом в то божественное и ясное, о котором мы сейчас говорили.

Алк. Очевидно.

Сокр. Но смотрясь в это божественное, вы увидите и узнаете, что такое вы сами и в чем ваше благо.

Алк. Да.

Сокр. И тогда не пойдет ли все у вас как следует и не будет ли вам удача во всем?

E **Алк.** Да, будет.

Сокр. Но я охотно поручусь, что в таком случае вы будете счастливы.

Алк. Да ты уж верная порука!

Сокр. Поступая же несправедливо, смотрясь в безбожное и темное, вы, как и следует, будете делать все, подобное этому, не зная самих себя.

Алк. Пожалуй что так.

Сокр. В самом деле, милый мой Алкивиад, если бы отдельный человек, или — все равно — целый город имел возможность делать все, что вздумается, а ума бы не имел, что бы из этого произошло? Например если бы больной, не имея врачебных познаний, имел возможность делать все, чего хочется, и при этом был бы так самоволен, что никто не смел бы остановить его, 135
что бы тогда могло произойти? Не разрушилось ли бы его тело, как и следует ожидать?

Алк. Это правда.

Сокр. А на корабли, если бы у кого-нибудь была возможность делать все, что придет в голову, а ума и искусства управлять кораблем не хватило бы, не ясно ли тебе представляется, что случилось бы с ним самим и со всеми плывущими?

Алк. Конечно представляется: все бы они погибли.

Сокр. То же самое бывает и с городом, и со всяким правительством, со всякой властью: как только исче- B
зает в них добродетель, следом являются несчастья.

Алк. Неизбежно.

Сокр. Не к тираннии стало быть, нужно вам стремиться, тебе и твоему городу, но к добродетели.

Алк. Правду говоришь.

Сокр. А пока ее нет, то не только что ребенку, а и взрослому лучше быть под управлением более добродетельного человека, чем самому управлять.

Алк. По-видимому лучше.

Сокр. А если лучше, то и прекраснее?

Алк. Да.

Сокр. И если прекраснее, то и пристойнее?

Алк. Как же иначе!

Сокр. Стало быть всему злому пристойно быть в C
рабстве. Потому что так лучше.

Алк. Да.

Сокр. Значить зло нераздельно с рабством.

Алк. Как видно.

Сокр. А добро нераздельно с свободой.

Алк. Да.

Сокр. Не нужно ли поэтому избегать рабства, мой друг?

Алк. Всего более, Сократ.



Сокр. Теперь ясно ли для тебя, в каком ты находишься состоянии, в состоянии ли свободы, или в каком-нибудь в другом?

Алк. Для меня это чересчур ясно.

Сокр. Ну а знаешь ли, как выйти из этого самого, в чем ты теперь находишься и чего я не хочу называть, говоря о таком славном муже?

Алк. Знаю.

D **Сокр.** А как?

Алк. Не иначе, как если только ты захочешь, Сократ.

Сокр. Не хорошо говоришь, Алкивиад.

Алк. А как же нужно сказать?

Сокр. Если бог захочет.

Алк. Ну хорошо. А еще я скажу тебе, Сократ, что нам придется поменяться местами, я займу твое, а ты мое; с этого дня не бывать уже тому, чтобы ты ходил за мною, но я буду ходить за тобою.

E **Сокр.** О благородный мой! значить моя любовь вполне уподобится аисту, если крылатый Эрос, которого она взлелеяла в тебе в свою очередь станет служить ей[22].

Алк. Так оно и есть, и с этой же минуты я стану заботиться о справедливости.

Сокр. Желал бы я тебе устоять в этом до конца; и не потому, чтобы не доверял я твоим способностям, а глядя на силу города, боюсь я, а ну как он возьмет верх надо мною и над тобою.

---

[22] Аисты, как известно, доставляют пищу своим престарелым родителям.

Рассуждение о Первом Алкивиаде

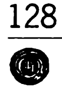
I

Я уже говорил (в предварительном очерке) об одном обстоятельстве, затрудняющем распределение диалогов Платона в последовательном порядке, именно о том, что многие диалоги (из более обширных, я думаю, почти все) не имеют в настоящем своем виде единства состава, а каждый из них, переделывавшийся и дополнявшийся в различные эпохи (как самим автором, так, может быть, и другими лицами) должен бы был по частям занять два, три (и более) различные места в целом ряду Платоновых творений. Но так как при отсутствии бесспорного и общепринятого решения «платоновского вопроса» (и платоновских вопросов) такое разрывание и разбрасывание этих произведений во имя той или другой гипотезы, было бы крайним бесчинством, какого не дозволял себе еще ни один издатель текста и ни один переводчик, — то по неволе приходится во всякий отдел помещать и такие диалоги, которые, как мы убеждены, лишь частью своею принадлежат к нему, — и тем самым исключать из других отделов что-нибудь из того, что должно бы войти в них. Так приходится поступить и относительно *Первого Алкивиада*, который в полном своем составе написан Платоном по моему мнению не в один прием, а в три: сначала в юности (около двадцатипятилетнего его возраста) затем в зрелую пору его философской деятельности (40 — 50 лет) и наконец в последнее время его долголетней жизни; и только первой, основной своей частью принадлежит это произведение к диалогам сократическим.

Но написано ли оно Платоном? На каком основании можем мы это утверждать с уверенностью, когда существуют древние свидетельства, что диалоги с именем Алкивиада были написаны и другими известными учениками Сократа, а именно Антисфеном, Евклидом, Фэдоном и Эсхином?*

---

* Эсхин — не оратор.



Не странно ли было бы, что все они пропали бесследно, а до нас дошли целых два диалога этого имени, яко бы написанные Платоном, относительно которого однако нет близких к его времени положительных указаний, чтобы он вообще писал какой-нибудь диалог с именем Алкивиада?

Если бы у нас была только первая часть нашего диалога т. е. (после вступления) этическое рассуждение о необходимом для деятельности знании должного, или наилучшего и о тождестве полезного с добрым и прекрасным, или достойным (103 — 119), то следовало бы признать, что хотя такое произведение могло само по себе принадлежать и Платону в его сократические годы, но не меньшую во всяком случае вероятность имело бы и авторство одного из названных его соучеников. Но связь этой части диалога с двумя другими — с рассказом о преимуществах Персидских и Лакедемонских царей, а затем с рассуждением о самопознании и о бестелесной душе как истинной сущности человека, при чем с особою выразительностью ставится, хотя и не решается крайне отвлеченный онтологический вопрос о самом понятии «самого» или самости — *φέρε δή, τίν' ἂν τρόπον εὑρεθείη αὐτὸ τὸ αὐτό*; (129 B, также 130 D) — связь сократической части диалога с явно не-сократическим его продолжением и окончанием не позволяет приписать его *целиком* ни одному из упомянутых авторов. Вообще три главные отдела диалога (о второстепенных вставках и переделках я пока не говорю) представляют слишком большую разнородность по существу, отношение к предметам и умственный интерес в них слишком определенно меняется, чтобы можно было допустить, что весь диалог написан в одно данное время и выражает собою одно и тоже состояние мысли, одну и ту же стадии философского развития. А с другой стороны эти три части настолько искусно связаны между собою в общем построении, и целый диалог настолько удовлетворяет требованиям литературного единства, что никак нельзя видеть в нем механическую компиляцию позднейшего книжника, соединившего вместе три произведения разных авторов, разных времен и даже школ. *Первый Алкивиад*, очевидно, написан одним автором, но автором, менявшим свои точки зрения и переделывавшим свои произведения сообразно таким переменам. Что это подходит к Платону и что следовательно наш диалог может быть приписать ему весь (чего нельзя сказать



ни об Антисфене, ни об Евклиде, ни о Фэдоне, ни об Эсхине) — это несомненно. Но более того: если мы обратим внимание на самое содержание тех *различных* точек зрения которые выступают в трех частях *Алкивиада*, то должны будем сказать, что не только этот диалог *мог* быть написан Платоном, но что *никем*, кроме Платона, он *не мог* быть написан, потому что эти различные взгляды совпадают как раз с теми переменами в образе мыслей, которые действительно испытал Платон и которые независимо от *Первого Алкивиада* засвидетельствованы другими, *бесспорными* произведениями нашего философа.

II

Трагическая смерть Алкивиада в 404 г. до Р. Х. и возбужденные ею толки дали *вероятно* повод юному Платону написать небольшой «сократический» диалог (основная часть теперешнего), связанный с именем и личностью его знаменитого и злополучного товарища. Живой в то время интерес такой темы скоро доставил *вероятно* этому диалогу общую известность, и *это, быть может*, побуждало Платона возвращаться впоследствии к этому незрелому (в его первоначальном виде) произведению ранних лет, с целью его улучшения и дополнения, — что, впрочем, и вообще соответствовало его, засвидетельствованному древностью, отношению к своим писаниям. Две такие переработки оставили свои явные следы в нашем диалоге: последняя его часть о чистом самопознании, о душе как противуположной телу и о *самом* «самом» несомненно принадлежит к его зрелому возрасту, когда значительное время спустя после смерти Сократа интерес диалектико-метафизический, или онтологический решительно возобладал в нем над интересом этическим в смысле Сократа. Много лет после этого, в эпоху духовного упадка, приблизительно в то время когда писались *Законы*, — Платон еще раз вернулся к детищу своей юности и одряхлевшей рукой вставил между двумя частями диалога третью: ребяческое разглагольствие о благородстве и о богатстве Персидских и Спартанских царей.

Такова, в двух словах, была на мой взгляд история этого диалога. Здесь есть нечто гипотетическое, мною и подчеркнутое. Я говорю «вероятно» и «быть может», когда по недостатку положительных данных нельзя *доказать*

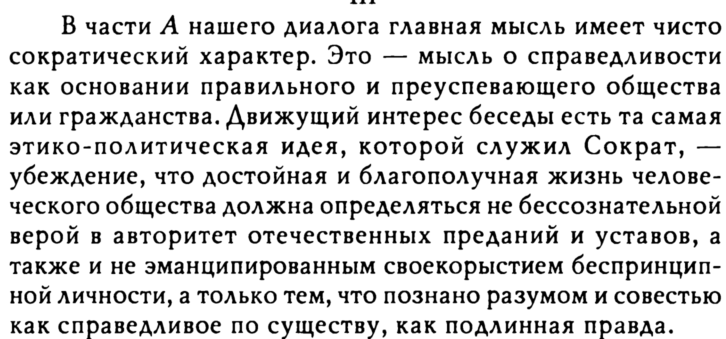


и даже едва ли можно *доказывать*, что дело было так, или не так Но есть здесь ничто такое, что можно утверждать если не как доказанное, то во всяком случае, как доказуемое на основании сравнительного разбора диалога в его содержании. А именно я думаю, что можно таким образом утверждать отмеченный мною трехчастный состав *Первого Алкивиада* и вытекающее отсюда заключение об авторстве Платона. Для полного оправдания моего взгляда требуется подробное сопоставление второй и третьей части нашего диалога с теми бесспорными произведениями Платона, к эпохе которых я отношу двукратную дополнительную обработку *Алкивиада*, в особенности с *Законами* — для второй части (по теперешнему порядку изложения) и с *Фэдоном* и средними книгами *Государства* — для третьей. Такому сопоставление во всех отношениях удобнейшее место — в конце всего нашего труда над Платоном. А теперь не в виде окончательного решения вопроса, а лишь в виде более определенной и мотивированной его постановки, я должен во-первых расчленить наш диалог по существу, или различить в нем так сказать три *внутренние* слоя мысли; а во-вторых указать и некоторые внешние признаки свидетельствующие о сложности его состава. В виду того, что теперешний искусственный порядок частей в переработанном диалоге не совпадает с их внутренней связью и генетической последовательностью, во избежание путаницы при употреблении слов первая, вторая, третья, мы будем обозначать основную часть диалога буквою *А*, главное прибавление (о самопознании и душе) — *В*, а позднейшую вставку (о царях) — *С**.

---

* Так как дело идет о дополнительной работе литературной, а не о механических прибавках, то разумеется возможно разграничение частей лишь с допущением никоторой черезполосности. К части *А* (сократической) принадлежит диалог с начала (103) до слов (включительно): Εἶεν. *τί οὖν διανοεῖ περὶ σαυτοῦ; πότερον ἐᾶν ὡς νῦν ἔχεις, ἢ ἐπιμέλειάν τινα ποιεῖσθαι*; (119) Далее конец той же части *А* разбитый на два кусочка, находится на 124 начиная от слов Алкивиада *τίν' οὖν χρὴ τὴν ἐπιμέλειαν, ὦ Σώκρατες, ποιεῖσθαι*; и до слов Сократа (включительно): Οὐκ *ἀπορρητέον οὐδε μαλακιστέον, ὦ ἑταῖρε* (этот отрывок можно обозначить как *ас*) — и затем наконец на 135 от слов: *ἐὰν βούλῃ σύ, ὦ Σώκρατες* и до слов Ἀλλὰ *οὕτως ἔχει, και ἄρξομαί γε ἐντεῦθεν της*

III



В части *А* нашего диалога главная мысль имеет чисто сократический характер. Это — мысль о справедливости как основании правильного и преуспевающего общества или гражданства. Движущий интерес беседы есть та самая этико-политическая идея, которой служил Сократ, — убеждение, что достойная и благополучная жизнь человеческого общества должна определяться не бессознательной верой в авторитет отечественных преданий и уставов, а также и не эманципированным своекорыстием беспринципной личности, а только тем, что познано разумом и совестью как справедливое по существу, как подлинная правда.

Молодого Алкивиада, надеющегося первенствовать в Афинском гражданстве в силу своих внешних преимуществ, Сократ сначала рядом вопросов, наполовину иронических, убеждает в ничтожестве этих преимуществ по отношении к его цели, потому что во всяком деле имеет голос только *знающий* это дело — будь он велик или мал ростом, знатного, или темного происхождения, красив или уродлив, богат или беден (*ἐάν τέ γε σμικρός ἢ μέγας ᾖ, ἐάν τε καλός ἢ ἀισχρός, ἔτι τε γενναῖος ἢ ἀγεννὴς... Εἰδότος γάρ οἶμαι περὶ ἑκάστου ἡ συμβουλή καὶ οὐ πλουτοῦντος*); затем Алкивиад вынужден признать, что в деле общественного управления то, что нужно знать для целесообразной деятельности, есть *справедливость* или правда, — различие между правым и неправым и наконец Сократ доводит своего собеседника до желанного нравственного кризиса — до сознания, что он находится в «постыднейшем невежестве» — относительно того одного, что ему нужно знать — именно справедливости; его невежество сугубое и самое зловредное для него и для других: не зная, что такое справедливость, он думает, что знает. Из этого плачевного состояния может его вывести только он, Сократ, пророк нравственного сознания, послушный божественным внушениям совести, а не

δικαιοσύνης ἐπιμέλεσθαι (отрывок *ab*). Часть *В* диалога (метафизическая) после нескольких слов, вставленных для связи, идет от слов *φαμὲν γὰρ δὴ ὡς ἄριστοι βούλεσθαι γενέσθαι* (124) и до конца диалога с исключением лишь только что указанного отрывка из заключения части *А* (о смысле этого перемещения см. ниже). — Часть *С* (о царях) связанная с *А* в середине стр. 119, занимает сплошь стр. 120, 121, 122, 123 и на 124 связывается с *ас*.



какой-нибудь политик вроде Перикла, блистательный, но бесплодный, и не умозрительный диалектик вроде Зенона, — которого впрочем Сократ не отстраняет прямо, а уничтожает ироническим замечанием, что Пифодор сын Исолоха и Каллий сын Каллиада, заплативши Зенону по сту мин, стали знаменитыми мудрецами.

Первоначальная тема диалога исчерпана вполне по существу к началу стр. 119; ясно различимые куски первоначального художественного *заключения*, разбитого вставками и дополнениями, сохранились, как было выше упомянуто и как мы сейчас покажем, в двух местах теперешнего диалога. Исчерпанная в основной части сократическая тема о знании справедливого сменяется в дополнении *B* совершенно другой и лишь внешним, хотя весьма искусным образом к ней привязанной темой о самопознании путем умозрения. Взгляд совсем не сократический. Под тем познанием самого себя, которое предписано дельфийским изречением, исторический Сократ разумел вовсе не углубление отвлеченной мысли в метафизическую сущность души, а нравственное обращение на себя, требующее отдать себе ясный отчет в своем душевном состоянии относительно добра и зла, ведения и неведения. В выяснении этого требования вся сущность диалога *A*, и диалог *B* очевидно вводит новую точку зрения. Но дело в том, что эта новая точка зрения, не будучи нисколько сократическою, есть несомненно платоническая, на ней бесспорно стоял наш философ, когда писал *Фэдона* и метафизические части *Государства*, и если бы приходилось выбирать между *A* и *B* нашего диалога, то следовало бы скорее признать авторство Платона для *B*, так как *A* в отдельности взятое, никаких специфически платоновских особенностей не представляет и могло бы быть написано и другим учеником Сократа, тогда как *B* носит яркий платонический отпечаток, чем и объясняется пристрастие неоплатоников к этому диалогу. Но выбирать между его частями с точки зрения подлинного авторства Платона нам не приходится. Прежде чем быть творцом метафизического идеализма, Платон, как ученик Сократа, несомненно был моралистом нравственного сознания и следовательно нет надобности отрицать его авторство для чисто-моральной части диалога; да нет и возможности отрицать, если признавать его автором части метафизической, — ибо ни самому Плато-



ну, ни другому какому-нибудь писателю не было причины искусно спаивать позднейшее произведение Платона с *чужим* сократическим диалогом: тут могла быть только работа самого Платона над своим собственным ранним произведением.

IV

Дело еще яснее относительно вставки *С*. Она тоже сделана не механически, видна литературная работа писателя опытного, — но уже ослабевшего. Он не отдает себе ясного отчета в происшедшей с ним духовной перемене, и в чисто-моральный диалог, дополненный раньше идеалистическим рассуждением, вставляет длинное отступление, продиктованное одолевшим его духом бытового аристократического консерватизма. Разумеется, если бы мы не имели целого обширного сочинения Платона, внушенного тем же самым духом, то читая рассказ о Персах и Лакедемонянах в *Первом Алкивиаде* мы сказали бы: это совсем не платонично, этого не мог написать Платон. Но зная двенадцать книг *Законов*, мы должны сказать: так как Платон в старости действительно написал в *этом* роде еще нечто худшее, еще менее «платоничное», то тем более мог написать это. А так как никому кроме самого Платона не могло придти в голову старательно перерабатывать морально-идеалистический диалог, вплетая в него анти-моральную и анти-идеальную экскурсию в духе Платоновых *Законов*, то приходится признать, что вставка *С* не только может принадлежать Платону, но и действительно принадлежит ему.

А что это есть в самом деле позднейшая вставка, что между *С* и обеими другими частями диалога есть такая разнородность *по существу*, которая не позволяет отнести ее составление к одной и той же, именно ранней эпохе Платона, как это полагают ученые, защищающие подлинность *Первого Алкивиада*, (напр. Штальбаум и Джордж Грот), — в этом всего легче убедиться, сопоставив то, что сказано в этих трех частях об одном и том же конкретном предмете — богатстве и знатности. В *А* Сократ не столько доказывает, сколько указывает как нечто бесспорное, бесполезность богатства и т. п. для нравственно-политических задач человека: в этом деле, как и во всяком другом, важно только *знание* дела, а не какие бы то ни было внешние преимущества. В *В* отрицательное отноше-



ние к этим преимуществам высказывается гораздо резче: различая *самого* человека, именно душу, от того, что не есть он сам, а только принадлежит ему, именно тело, и признавая важным только первое, Сократ упоминает еще о третьем роде предметов, которые не суть ни сам человек, ни то, что принадлежит ему, — ни душа, ни тело, а только имеют некоторое отношение к телу. Люди, занимающееся этого рода вещами, куда входят богатство и прочие внешние принадлежности жизни, суть люди *самые жалкие*. Тут, конечно, нет противоречия с тем, что говорится в *А*, а только мотивированное усиление отрицательного отношения. Но что же мы находим о том же предмете в *С*? Знатность и богатство (*на ряду и на равных правах* с хорошим воспитанием) выставляются как такие существенные и великие преимущества чужеземных правителей, что Алкивиад ради этого должен подумать о своем неудовлетворительном состоянии и о приобретении способов к успешному соперничеству, и это после того, как в самом начале диалога Сократ заметил (в частности относительно богатства), что и Алкивиад при всем своем невежестве, понимает его ничтожность, и зная себя богатым, не очень-то этим гордится. Читая панегирик персидским и спартанским царям за их знатность и богатство, нельзя не заметить, что автор говорит об этом в тоне почтительного удивления. Но есть ли хоть какая-нибудь логическая и психологическая возможность для одного и того же человека *в одно и тоже время* относиться к одному и тому же предмету с полным равнодушием, с глубоким презрением и с благоговением? Для одного и того же человека это возможно только в различные эпохи его духовного развития, и так как с другой стороны несомненно, что у Платона *были* такие эпохи, так как несомненно, что автор сократических диалогов к внешним преимуществам относился с равнодушием, автор *Фэдона* и *Тээтета* — с презрением, а автор *Законов* — с благоговением, то совершенно необходимо заключить, что если первый *Алкивиад* написан Платоном, то часть *А* написана в его сократическую эпоху, *В* — в эпоху отрицательного, или отрешенного идеализма, а *С* — в эпоху дряхлости, когда писались *Законы*.

V

Я сказал, что диалог в теперешнем его виде сохранил следы переделок, которые автор производил над ним. Пока



укажу два такие следа, которые кажутся мне достаточными. Это во-первых предпоследняя фраза всего диалога, произносимая Алкивиадом — *Ἀλλὰ οὕτως ἔχει, καὶ ἄρξομαί γε ἐντεῦθεν, τῆς δικαιοσύνης ἐπιμέλεσθαι*. Таким образом Алкивиад с своей стороны заканчивает всю беседу обещанием заботливо заниматься справедливостью. Между тем во всей предыдущей, завершительной части (наше *B*), составляющей около половины всего диалога, о справедливости (*δικαιοσύνη*) собственно нет речи* — это есть тема лишь первой, предварительной части диалога, а в этой говорится о самопознании нашего существа, или души посредством умственного созерцания ее внутренней природы, — почему древние схолиасты и обозначили весь диалог, как трактующий о *природе человека*. Действительно, если принять его как целое, то общий ход мысли в нем может быть кратко выражен так: желающий с толком управлять делами общественными, должен знать справедливость; но нельзя знать справедливость, т. е. правильное отношение между людьми, если не знать, что такое сам человек или сущность души, а это есть задача познания, умозрительного; как политика сводится к этике, так этика — к метафизике, которая и есть настоящая задача истинно-свободных людей, прочие же все должны быть рабами Ясно, что после такого рассуждения заключительное обещание Алкивиада заниматься справедливостью является, как говорят, ни к селу, ни к городу. Откуда же оно взялось? Дело очень просто, если отнести это заключение к первоначальному чисто-сократическому и этическому диалогу, которого тема есть действительно справедливость. А почему она поставлена в конце переработанного диалога, где ей вовсе не место — это объяснится с достаточным правдоподобием если обратить внимание на предшествующую словом Алкивиада фразу Сократа о крылатом Эроте. При переработке диалога Платон из артистических соображений мог желать сохранить прежнее заключение ради этого художественного образа, причем легко могла остаться неизглаженною и непосредственно за этим образом следующая фраза о справедливости, вполне уместная прежде, и неуместность которой в заключении нового метафизического рассуж-

* Она только раз мимоходом упоминается, и то не самостоятельно, а в сочетании с другим понятием *σωφροσύνη*.



дения могла и не обратить на себя авторского внимания, как она и до сих пор оставалась незаметною для множества критиков.

Второй яркий след дополнительной работы автора относится к вставке *C*. Заставив Алкивиада сознаться в его «постыднейшем невежестве», из которого его не может вывести опекун его Перикл, Сократ спрашивает: «что же ты относительно себя думаешь? оставаться ли так, как ты теперь, или же как-нибудь позаботиться?» (приложить какую-нибудь заботу — *ἢ ἐπιμέλειάν τινα ποιεῖσθαι*;) уклоняясь от прямого ответа, Алкивиад начинает говорить о необразованности Афинских политических деятелей и этим дает повод Сократу распространиться в похвалах персидским и спартанским царям, а затем после этого длинного отступления, прерванная речь возобновляется на том же выражении «позаботиться» или «приложить заботу» (*ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι*): «какую же тут нужно, спрашивает Алкивиад, *приложить заботу*, Сократ? Можешь это изъяснить? Ибо совсем похоже на то, что ты сказал правду». Слова: «какую же тут нужно приложить заботу?» точка в точку соответствуют находящимся за несколько страниц словам Сократа: «оставаться ли так, как ты теперь, или же приложить какую-нибудь заботу?» Считать это соответствие случайным тем менее правдоподобно, что ведь и без того эпизод о царях по содержанию своему есть очевидная вставка. Ясно теперь, что эта вставка сделана между приведенными словами Сократа и прямым на них ответом Алкивиада, причем конец вставки изложен так, чтобы можно было его связать с возобновленным разговором об *ἐπιμέλεια*.

Древние последователи нашего философа очень высоко ценили *Первого Алкивиада*, в котором они видели настоящие Пропилеи всей Платоновой мудрости. Едва ли не каждый из так называемых неоплатоников считал своим долгом написать свой комментарии к этому диалогу. До нас дошли комментарии Прокла и Олимпиодора младшего (изданы в 20 х годах дважды: Крейцером в Германии и Кузеном во Франции). Разумеется особое внимание неоплатоников диалог заслужил благодаря своей части *B*, хотя сохранившийся комментарий Прокла к сожалению не доходит до конца.

В XIX веке первыми противниками нашего диалога, как со стороны его достоинства, так и со стороны его подлин-



ности, явились Шлейермахер и Аст, а не менее авторитетными защитниками — Зохер, Штальбаум, К.Ф. Герман, Штейнгарт. На трехчастный состав диалога критика, насколько мне известно, не обращала до сих пор достаточного внимания.

Оценка этого диалога в его целости была бы неуместна в отделе сократических диалогов. Я еще вернусь к нему в связи с *Фэдоном*; *Государством* и *Законами*. А. теперь могу сказать лишь два слова о первой, сократической части (*А*). Но существенному своему содержанию, она представляет ближайший шаг сократической мысли после *Феага*. Здесь дается первое определение той общественной мудрости или умелости, о которой там говорится как об истиножеланном, но без всякого собственного определения. Из *Первого Алкивиада* (*А*) мы узнаем, что это есть *справедливость* или *умение различать правое и неправое*, причем справедливое утверждается как тождественное доброму, прекрасному и полезному. Диалектическая аргументация, на которой основывается это тождество, обнаруживает начинающего мыслителя, похожего в этой области на ребенка, который приучается ходить. Однако виден некоторый успех сравнительно с *Феагом*: грубых логических промахов, как там, я не нахожу в *Алкивиаде*. Может быть они были сглажены при последующей переработке диалога. Двусмысленность греческого выражения *εὖ πράττειν*, которое может значить «действовать хорошо», и вместе с тем «чувствовать себя хорошо» — не играет, я думаю, той роли в рассуждении Сократа о справедливом и полезном, которую приписывают ей критики и не превращает этого рассуждения в софистику. Дело в том, что оба смысла *εὖ πράττειν* по праву участвуют в аргументации Сократа (на стр. 116). Так как Алкивиад уже заявил, что гадкое поведение, напр., трусливое, он счел бы для себя величайшим несчастьем и ни за что на свете не согласился бы выдать друзей в опасности, то Сократ имеет право рассуждать с ним таким образом: кто совершает справедливый и вместе с тем прекрасный (*καλον* в противоположность гадкому — *αἰσχρόν*) поступок, напр., с опасностью жизни помогает другу в битве, тот не только делает добро (*εὖ πράττειν* в одном смысле), но и чувствует себя хорошо или благополучно (*εὖ πράττειν* в другом смысле,), — *ему* в этом случат, *хорошо*, так как в противном случае, если бы он струсил и



выдал друга, ему самому было бы гадко. Итак справедливый и прекрасный поступок есть не только *добро* (для другого), но и *благо* (благополучие, хорошее состояние) для самого действующего. Но благо (в этом смысле) и польза — одно и то же. Следовательно всякий справедливый поступок, будучи не только добром, но как прекрасный, или непостыдный (honestum) будучи благом, тем самым полезен. Разумеется такой аргумент неубедителен для тех, которые не считают для себя величайшим несчастием трусить и выдавать друзей. Значит рассуждение Сократа неполно, но софизма и игры словами в нем нет.

Не разделяя восхищения неоплатоников *Первым Алкивиадом*, следует признать, что этот диалог, которого принадлежность Платону кажется мне в силу приведенных соображений несомненною и который по своей первоначальной теме должен быть обозначен не *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* (о природе человека), а *περὶ δικαιοσύνης* — о справедливости, — имеет свое определенное место в ряду сократических диалогов. —

Прежде всего с этической точки зрения мы должны быть *справедливы* или исполнять наши обязанности относительно других. Кто эти другие? Только люди, или еще кто-нибудь? Значение религиозного элемента в философии Сократа и Платона достаточно указывает на то, что из наших обязанностей к другим не могут быть здесь исключены боги. За *Феагом*, указывающим, что самое занятие нашей нравственной задачей обусловлено содействием *божества*, и за *Первым Алкивиадом*, указывающим сущность этой задачи в *справедливости*, естественно следует *Второй Алкивиад*, где речь идет о справедливом отношении к богам или о правильной *молитве*.

ВТОРОЙ АЛКИВИАД
(или о молитве)

Собеседники: Сократ, Алкивиад

Сокр. Никак ты идешь к богу[1] молиться, Алкивиад? 138

Алк. Конечно, Сократ.

Сокр. Да ты и смотришь угрюмо, — потупился в землю, как будто что обдумываешь.

Алк. Ну что же тут обдумывать, Сократ!

Сокр. Величайшую думу, как мне кажется, Алкиви- B
ад. Скажи в самом деле, ради Зевса, разве ты не полага-
ешь, относительно богов, что когда мы их о чем просим,
бывает так, что одно они дают, а другого нет, и одним
дают, а другим нет?

Алк. Конечно.

Сокр. Так не кажется ли тебе, что нужно много
предусмотрительности, чтобы не намолить себе вели-
ких зол, вместо благ, если богам случится быть в том
расположении, в котором они дают, чего бы кто ни
попросил? Как вот например Эдип молился, говорят,
чтобы сыновья его *поделили вотчину медью*[2], и имея C
возможность молиться об отвращении существующих
бедствий, вымолил себе и другие сверх них. Да притом
и не только те беды, о которых он молил, исполнились,
но из них еще вышли другие многие и страшные, о ко-
торых надо ли говорить порознь?

Алк. Но ведь ты же, Сократ, сказал о сумасшедшем человеке; потому что кто же, думаешь ты, будучи в здравом уме, решился бы молиться о таких вещах?

---

[1] *Πρός τὸν θεόν* — с членом, следовательно в определенном смысла, как у нас говорят: «к Пречистой», «к Чудотворцу».

[2] *Χαλκῶ* — медью, т. е. медным оружием. Переводить прямо «оружием» ослабило бы древнее изречение, а ставить для ясности вместо меди железо значило бы навязывать классическому писателю анахронизм, так как во времена Эдипа железное оружие еще не было в употреблении.

Сокр. Так сумасшествие кажется тебе противоположным смышлености?

Алк. Конечно.

D **Сокр.** А не кажется ли тебе, что люди бывают несмыслящими и смыслящими?

Алк. Бывают.

Сокр. Ну так посмотрим, какие это. Ведь мы согласны, что есть бессмысленные, и есть смыслящие, и еще иные — сумасшедшие.

Алк. Согласны.

Сокр. И еще бывают здоровые?

Алк. Бывают.

Сокр. А другие — больные?

139 **Алк.** Конечно.

Сокр. И ведь это не одни и те же?

Алк. Разумеется.

Сокр. А нет ли еще других, которые не находятся ни в том, ни в этом состоянии?

Алк. Ну уж нет!

Сокр. Так как необходимо человеку быть или больным, или не больным.

Алк. Мне кажется.

Сокр. Ну а насчет смышлености и бессмыслия не тоже ли мнение у тебя?

Алк. Что ты хочешь сказать?

Сокр. Кажется ли тебе, что нужно быть или смыслящим, или несмыслящим — или же есть посредине третье состояние, которое делает человека ни смысля-
B щим, ни бессмысленным?

Алк. Конечно нет.

Сокр. Значит необходимо одно из двух.

Алк. Мне кажется.

Сокр. А ты ведь, помнишь, согласился, что сумасшествие противуположно смышлености?

Алк. Да.

Сокр. А также, что нет никакого среднего третьего состояния, делающего человека ни смыслящим, ни бессмысленным?

Алк. Согласился и с этим.

Сокр. Ну а как же одной вещи могут быть прямо противуположны две?

Алк. Никоим образом.

Сокр. Так пожалуй бессмыслие и сумасшествие будут одно и тоже?[3]

Алк. Кажется. C

Сокр. Так правильно бы мы сказали, говоря, что все несмыслящие сумасшествуют? ну хоть из твоих сверстников, если бы оказались некоторые несмыслящими, как и действительно оказываются, а также и из старших? Скажи мне в самом деле ради Зевса; разве не думаешь ты, что из жителей здешнего города смыслящих мало, а много бессмысленных, которых ты вот называешь сумасшедшими?

Алк. Да.

Сокр. Так ты думаешь, что мы могли бы благодушествовать в общежитии со столькими сумасшедшими, D
и не поплатились бы за это побоями, толчками и всем, что обычно проделывают сумасшедшие? Но посмотрика, мой милый, так ли оно бывает.

Алк. Как бы это в самом деле было, Сократ? Потому что оно, кажется, не так бывает, как я думал.

Сокр. И мне кажется, что не так. Но посмотрим вот на что.

Алк. На что, говоришь ты?

Сокр. Сейчас тебе скажу. Предполагаем ведь мы, что некоторые бывают больны. Или нет?

Алк. Конечно, предполагаем. E

Сокр. Ну так кажется ли тебе, что больному необходимо болеть подагрой, или горячкой, или офталмией? Или, напротив, ты думаешь, что и не страдающий ничем из этого, может болеть другою болезнью: их ведь много, а не те одне.

Алк. Думаю, так.

Сокр. Ну, а не кажется ли тебе, что всякая офталмия есть болезнь?

Алк. Да.

Сокр. А не есть ли и всякая болезнь — офталмия?

---

[3] Одобряемое Штальбаумом замечание Бёкка, что здесь имеется в виду известный стоичесой парадокс *ὅτι πᾶς ἄφρων μαίνεται* и что следовательно диалог принадлежит позднейшему времени, было бы справедливо, если бы можно было доказать, что стоики первые пришли к этому парадоксу, а не унаследовали его от Платонова современника и соперника Антисфена.

Алк. Ну этого я не думаю; недоумеваю только, в чем тут дело?

140 **Сокр.** Но если ты обратишь ко мне свое внимание, то рассматривая это вдвоем[4], пожалуй, и отыщем, что следует.

Алк. Но я обращаю внимание, Сократ, — насколько могу.

Сокр. Не согласились ли мы, что всякая офталмия, есть болезнь, но не всякая болезнь есть офталмия?

Алк. Согласились.

Сокр. И, кажется мне, правильно согласились. Ведь и горячечные все, я думаю, больны, но не у всех больных горячка, не у всех подагра, не у всех и офталмия;
B ибо хотя все это болезни, но, как говорят те, кого мы называем врачами, различается действие этих болезней. Ибо все оне и не похожи между собою и не сходным образом действуют, но каждая по своей собственной силе, а болезни-то оне все равно. Как мы предполагаем, что есть ремесленники; или нет?

Алк. Конечно, есть.

Сокр. Каковы сапожники, плотники, ваятели и множество других, которых, нужно ли и называть порознь?
C Ну они и поделили между собою ремесло по частям, и все они — ремесленники, но не все плотники, не все — сапожники, не все — ваятели, а все они — ремесленники.

Алк. Разумеется.

Сокр. Ну вот так же разделено и бессмыслие, и тех, кто имеет большую его часть, мы называем сумасшедшими, а тех, у кого поменьше, — слабоумными и пришибленными, а желающие давать самые благовидные имена, то называют их фантазерами[5], то простодушными, а то безобидными, или наивными, или безответными. Если
D поищешь, то найдешь и много других названий. И все это есть бессмыслие, но с различием, как и то, что мы нашли между художеством и художеством, между болезнью и болезнью. Или как тебе кажется?

Алк. По моему — так.

---

[4] Оборот речи *σύν τε δύο σκεπτομένω* взят из Илиады 224 — *σύν τε δύ' ἐρχομένω*.

[5] Буквально *великодушными* — *μεγαλοψύχους*. По-русски такой эвфемизм для обозначения глупцов вообще не употребителен.

Сокр. Ну так отсюда вернемся опять назад. Уже в начале рассуждения задача наша была в том, чтобы рассмотреть, кто такое собственно несмыслящие и смыслящие. Ибо мы согласились, что такие бывают. Или нет?

Алк. Да, согласились.

Сокр. Так не полагаешь ли ты, что смыслящие те, E
которые знают, что нужно делать и говорить?

Алк. Да.

Сокр. Которые же несмыслящие? Ведь те, что не знают ни того, ни другого?

Алк. Именно они.

Сокр. А не зная ни того, ни другого, они ведь сами не замечают, что говорят и делают то, чего не должно?

Алк. Это явно.

Сокр. Так из этих-то людей, Алкивиад, был, гово- 141
рил я, и Эдип. Найдешь нынешних многих, и не возбужденных гневом, как тот, и думающих, что просят себе не зол, а благ. Тот ведь как не просил блага, так и не думал, что просил; а есть и такие иные, с кем случается обратное. В самом деле, я думаю, что ты первый, если б явился тебе тот бог, к которому ты идешь и прежде, чем ты о чем-нибудь помолился, спросил, довольно ли с тебя стать властителем над Афинами; и если бы ты почел это плохим, и не важным, — прибавил: и над всеми Элли- B
нами; а видя, что тебе будет и этого мало, если не предоставит тебе всей Европы, предоставил бы не только это, но и то, чтобы сегодня же по твоей воле все люди почувствовали, что Алкивиад, сын Клиния, есть властелин, — тогда то, я думаю, ты отошел бы от него чрезвычайно обрадованный, как будто приобрел величайшие блага.

Алк. Я думаю, Сократ, и всякий другой также, если бы с ним случилось такое.

Сокр. Но в обмен за жизнь-то свою[6], ты не захотел C
бы приобрести области всех Эллинов и варваров и господства над ними?

Алк. Ну, обмена-то такого, полагаю, не захотел бы. Да и как захотеть, когда не пришлось бы нисколько этим воспользоваться?

Сокр. Ну а если приходилось бы пользоваться злым и вредным образом? И тут не захотел бы?

---

[6] Букв. *за душу* то свою — *ἀντί γε τῆς σῆς ψυχῆς*.



Алк. Разумеется.
Сокр. Вот видишь, как небезопасно и принимать
это наобум, если дают, и самому вымаливать, — когда
D можно повредить себе таким образом, а то и вовсе ли-
шиться жизни. Ведь обо многих можно бы рассказать,
которые желали тираннической власти и старались
добыть ее, как будто доброго дела, а через эту самую
власть вызвали против себя заговор и потеряли жизнь.
Слышал ты, полагаю вчерашние и позавчерашние про-
исшествия[7] что наложник македонского тиранна Архе-
лая, любивший власть не меньше, чем тот наложника, —
E убил своего любовника, чтобы быть властелином и че-
ловеком блаженным, но после того как он продержал
власть три или четыре дня, другие некоторые, сгово-
рившись, покончили с ним.

Смотри и между нашими гражданами, — это уж мы
не от других слыхали, а сами знаем, как свидетели, —
те которые желали военачальствования и уже получи-
142 ли его, — иные из них и теперь еще в изгнании из этого
города, а иные и жизнь скончали; а и те, что всего луч-
ше, казалось бы, устроились, и они, пройдя через много
опасностей и страхов не только во время своего коман-
дования, но и по возвращении домой, осаждаемые до-
носчиками, ни чуть не меньшую выдерживали осаду, чем
от неприятелей, так что иные из них желали бы скорее
B оставаться без военачальствования, нежели военачаль-
ствовать. Если бы еще опасности и труды приносили
пользу, то был бы в них какой-нибудь смысл: а то со-
всем наоборот. Тоже самое найдешь ты и относительно
детей: молились иные, чтобы родились у них дети, а как
родились, так (родители) подвергались величайшим не-
счастиям и огорчениям. Потому что одни, у которых
дети до конца были негодными, всю жизнь проводили в
скорбях; а другие, у которых они вышли удачными, но

---

[7] *Χϑιζά τε καὶ πρωϊζά* — гомерическое выражение (Ил. II, 303). — Упоминание о смерти македонского царя Архелая в беседе Сократа с начинающими свое поприще Алкивиадом есть анахронизм, ибо Архелай был убит в 399 г. — в год смерти Сократа и после смерти Алкивиада. Такие и еще большие анахронизмы встречаются и в бесспорных диалогах Платона, напр., в *Пиршестве*.

были отняты несчастными случаями, — и эти не меньше тех подверглись бедствию и хотели бы, чтобы их дети C
лучше вовсе не рождались. И однако, хотя таким образом все это и многое другое подобное вполне ясно, — редко найти, чтобы кто-нибудь или от даруемого удержался, или имея получить через молитву, перестал молиться. Большинство не отказалось бы ни от тираннии, если бы она давалась в руки, ни от военачальствования, ни от многого другого, что, когда оно есть, более вредит, D
чем пользует, но и молились бы, — когда этого нет, — чтобы оно сталось. Немного же спустя затягивают иногда палинодию, отмаливаясь от того, о чем прежде молили. Я вот и недоумеваю, не понапрасну ли в самом деле люди обвиняют богов, говоря будто от них им бывает зло; сами же они своим — сказать ли — дерзновением, или безрассудством — *сверх рока беду добывают*[8].

Так значить, Алкивиад, умен был тот поэт, который, имея дело с несмыслящими какими то, я думаю, друзьями и видя, что они и действия свои и молитвы обращают на то, что не было лучшим, а только принималось ими за лучшее, сочинил для них всех сообща одну молитву; а именно он говорить так:

Все благое, Царь Зевс, — мы молим о том, 143
иль не молим, —
Дай; а зло отврати, хотя б мы его и просили[9].

Мне кажется что это сказал поэт прекрасно и неопровержимо; ты же, если имеешь что в уме против, этого, — не умолчи.

Алк. Трудно, Сократ, противоречить прекрасно сказанному. Это уж я теперь понимаю, каких больших зол причиною бывает для людей неведение, когда благодаря ему мы, как оказывается, сами того не замечая, B

---

[8] *ὑπὲρ μόρον ἄλγε ἔχουσι*. Здесь автор диалога приводить с легкими видоизменениями и с вставкою своих слов — следующие три стиха из Одиссеи (I, 32 — 34).

Смертные ныне, — увы! — сколь тяжко богов обвиняют.
Всякое зло, говорят, от нас бывает; — а сами
Лишь дерзновеньем своим сверх рока беду добывают!

[9] Стихи неизвестного автора, находящиеся (с некоторыми вариантами) в древнейших сборниках антологии.



и делаем, и что всего хуже, вымаливаем себе самое дурное; чего никто бы и не подумал, но всякий, казалось бы, способен для себя самого молиться о наилучшем, а не о наихудшем: ведь последнее в самом деле было бы более похоже на проклятие, чем на молитву.

Сокр. Но может быть, почтеннейший, найдется человек, мудрее нас с тобой, который скажет, что мы
C неправильно говорим, порицая так наобум неведение, если не прибавим, что неведение об иных вещах и для иных людей и в иных отношениях, — добро, как для других — зло.

Алк. Как это ты говоришь? Разве есть хоть какое-нибудь дело, которое для кого бы то ни было и в каких бы то ни было отношениях лучше было бы не знать, чем знать?

Сокр. Мне кажется; а тебе нет?

Алк. Нет, ей-богу!

Сокр. Но ведь и этого я от тебя не услышу, чтобы ты хотел сделать с своею матерью то, что, говорят, сделал Орест с своею, и Алкмеон, и если были еще другие,
D делавшие такие дела.

Алк. Говори лучше, ради бога, Сократ!

Сокр. Не тому должен ты это сказать, Алкивиад, кто говорит, что ты не хотел бы этого совершить, а скорее тому, кто сказал бы противуположное, если тебе в такой мере страшным кажется это дело, что даже и говорить о нем не следует по пустому. Думаешь ли ты, что Орест, если бы он был умен и знал, что ему лучше делать, дерзнул бы совершить что-нибудь подобное?

E **Алк.** Конечно, нет.

Сокр. И никто другой, я думаю?

Алк. Нет, разумеется.

Сокр. Так, оказывается, что незнание наилучшего и не знать наилучшее есть зло[10].

Алк. Мне кажется.

---

[10] Такое, слишком голое, тождесловие объясняется по всей вероятности ошибкою в списках. Утверждать, как делает Штальбаум, что scriptor ipse videtur haec adjecisse, ut sententia majore verborum ambitu exsplendesceret — можно было бы только *доказавши* сперва что этот scriptor — какой-нибудь совсем плохой писака.

Сокр. Зло этому человеку и всем иным, не так ли?

Алк. Полагаю.

Сокр. Засим обдумаем еще и вот что. Если бы ты сейчас вдруг вздумал, — полагая, что это всего лучше, — взяв кинжал, пойти к дверям Перикла, твоего опекуна и друга, и спросить, дома ли он, в намерении убить именно 144
его, а никого другого, — а те[11] сказали бы, что он дома... Я, разумеется, не говорю, что ты захочешь сделать что-нибудь такое; но я разумею, если бы ты счел это нужным, — ведь ничто не мешает незнающему наилучшего прийти иной раз и к такому мнению, чтобы считать самое худшее за самое лучшее, — или тебе не кажется?

Алк. Совершенно так.

Сокр. Ну так если бы ты вошел внутрь и видя его B
самого, не узнал бы его и подумал бы, что это кто-нибудь другой, — решился ли бы ты все таки его убить?

Алк. Нет, не думаю, ей богу![12]

Сокр. Потому что ведь не всякого встречного (имел ты в этом намерении), а именно того кого хотел, — не так ли?

Алк. Да.

Сокр. Так значит, если бы ты и много раз предпринимал, но всегда, как только доходило бы до исполнения, ты не узнавал бы Перикла, то никогда и не напал бы на него.

Алк. Конечно.

Сокр. Ну а думаешь ли ты, что Орест напал бы когда-нибудь на свою мать, если бы таким же образом не узнал ее?

Алк. Не думаю.

Сокр. Потому что ведь и он не всякую встречную C
женщину и не чью бы то ни было мать замышлял убить, а свою собственную.

---

[11] То есть слуги, или другие лица, встреченные в дверях Периклова дома.

[12] Здесь Штальбаум и беспрекословно следующий за ним Карпов видят помимо грубости примера, логическую несообразность с предыдущим и уверяют, что автор диалога, «потерял нить мысли». Ясно только, что оба почтенные ученые этой нити не уловили. Автор же диалога вовсе ее не терял, а лишь немного растянул. Ниже в нашем «рассуждении» она будет стянута.



Алк. Верно.

Сокр. Итак не знать в таких случаях — лучше для людей таким образом расположенных и имеющих такие мнения.

Алк. Кажется, что так.

Сокр. Так видишь, что незнание некоторых вещей и для некоторых лиц и в некоторых отношениях есть благо, а не зло, как тебе только что казалось.

Алк. Видимо так.

D **Сокр.** Если хочешь теперь обдумать еще следующее, то оно может быть покажется тебе нелепым.

Алк. Что же собственно, Сократ?

Сокр. Да что выходит, так сказать, что приобретение других знаний если кто их приобретет без знания наилучшего, редко приносит пользу, большею же частию вредит тому, кто их имеет. Подумай о том: не кажется ли тебе необходимым, что, собираясь что-нибудь делать или говорить, мы сперва должны или думать, что знаем или в самом деле знать то, что мы решаемся го-
E ворить, или делать.

Алк. Мне кажется.

Сокр. Так вот и публичные ораторы или зная, что посоветовать, или думая что знают, каждый раз советуют нам — одни о войне и мире, другие о сооруже-
145 нии стен или устройстве гаваней; одним словом, что бы ни делал город относительно ли другого города или относительно себя, — все делается по совету ораторов.

Алк. Правду говоришь.

Сокр. Смотри теперь и следующее, если только осилю. Ведь ты называешь одних разумными, а других неразумными[13]?

Алк. Называю.

Сокр. И большинство то ведь — неразумными, а немногих — разумными.

Алк. Так.

Сокр. И ведь смотря на что-нибудь называешь ты так и тех и других?

Алк. Да.

---

[13] *φρονίμους τε καὶ ἄφρονας* (как и 138 D — 139 D, 140 E). Варьирую перевод синонимами.

Сокр. Того что ли называешь ты разумным, кто умеет советовать без того, чтобы знать, что из двух и когда лучше? B

Алк. Ну нет.

Сокр. И не того, думаю, кто воевать то умеет, но без знания того, когда лучше и сколько времени лучше; ведь так?

Алк. Да.

Сокр. Также и не того назовешь ты разумным, кто умеет кого-нибудь убить, или лишить денег, или довести до изгнания из отечества — все это без того, чтобы знать, когда это лучше и кого лучше?

Алк. Опять таки нет.

Сокр. А тот значит (признается тобою за разум- C ного), кто умеет что-нибудь из этого, если при том сопутствует знание наилучшего, — а оно ведь было тоже самое, что и знание полезного; так ведь?

Алк. Да.

Сокр. Его то мы и назовем разумным человеком и потребным советником и для города и для себя самого; а кто не таков, тому дадим противуположные названия. Или тебе как кажется?

Алк. По моему именно так.

Сокр. Ну а если кто умеет ездить верхом, или стрелять из лука, или вот биться на кулаках или бороться, или что-нибудь из другого упражнения, или иное что D из того, чему научаемся чрез искусство, как называешь того, кто знает лучшее сообразно искусству? По части верховой езды — ездоком, не правда ли?

Алк. Да.

Сокр. А того, полагаю, кто по части кулачного боя — бойцом, а по части игры на флейте, — флейтистом, и прочее, конечно, подобно этому. Или как иначе?

Алк. Нет, именно так.

Сокр. Ну, а кажется ли тебе, что знаток подобных вещей есть по необходимости человек разумный? Или скажем, что до этого далеко?

Алк. Далеко, ей-богу! E

Сокр. И каково же, думаешь, было бы государство, состоящее из хороших стрелков и флейтистов, да еще атлетов и других искусников, а к ним бы примешались те, о ком мы только что сказали, — знающие самое дело

войны и самое дело убийства, к тому же еще риторы, выдувающие политические пузыри, — и все они без ве-
146 дения о наилучшем и без человека, знающего, когда и относительно кого лучше пользоваться каждым из этих мастеров?

Алк. Скверное, думаю, было бы это государство, Сократ!

Сокр. Особливо, думаю, сказал бы ты это, когда увидел бы, как каждый из них соревнует с другим в честолюбии и почитает собственное занятие за главное дело в государстве, *да сам себя самого достигнешь, будучи превосходнейшим*[14], — говорю про наилучшее относительно искусства, — а то, что есть наилучшее для города и для него самого, он большею частью пропускает мимо, потому, думаю, что доверился мнению без
B ума[15]. Когда же дело находится в таком положении, не правильно ли бы мы сказали, говоря, что такое государство полно многой смуты и беззакония?

Алк. Конечно, правильно, ей-богу!

Сокр. Ведь не казалось ли нам необходимо, что мы должны сперва считать себя знающими, или и в самом деле знать то, что мы решаемся делать, или говорить?

Алк. Казалось.

Сокр. А также, что если кто делает то, что знает,
C или считает себя знающим, и привходит понятие полезного, то выгодно будет и городу и ему самому?

Алк. Как же нет?

Сокр. А в противном случае, думаю, — ни городу, ни ему самому?

Алк. Конечно.

Сокр. Что же? Теперь тебе так же кажется или как-нибудь иначе?

---

[14] Стих из трагедии, приводимый Платоном также в диалоге *Горгий*.

[15] *ἄνευ νοῦ γόξῃ* — противуположение *мнения уму* как началу истинного познания характеризует гносеологию Платона в зрелую эпоху его философской деятельности. Но здесь эти термины принимаются в своем общем значении без всякого отношения к вопросу гносеологическому, а потому их присутствие не может считаться доказательством позднего происхождения этого диалога.

Алк. Нет, также.

Сокр. А не говорил ли ты, что большинство называешь неразумными, немногих же разумными?

Алк. Говорил.

Сокр. А не говорим ли мы опять, что большинство делает промахи относительно наилучшего, так как, полагаю, оно большею частью без ума доверяет мнению?

Алк. Говорим, конечно. D

Сокр. Значит выгодно для множества людей и не знать ничего и не думать, что знают, так как они были бы более склонны делать то, что знали бы, или что воображали бы знать, а делая это, приносили бы более вреда, чем пользы.

Алк. Самую истину говоришь ты.

Сокр. Так видишь, когда я сказал, что обладание другими знаниями, если кто обладает ими без позна- E
ния о наилучшем, редко бывает на пользу, большею же частью вредит имеющему такие знания, — не оказалось ли, что я говорил в самом деле правильно?

Алк. Если тогда мне и не казалось, то теперь кажется, Сократ.

Сокр. Значит и город, и душа, желающая жить правильно, должны держаться этого знания бесхитростно, как больной врача, или как желающий верно плыть —
какого-нибудь кормчего, потому что без этого знания 147
чем сильнее поддувает ветер удачи, — в приобретении ли денег, в укреплении ли тела, или в чем либо другом из таких вещей, тем больше, как видно, промахов происходит отсюда по необходимости. Кто, в самом деле, обладает так называемою многоученостью[16] и многохудожеством, а в том (главном) знании оказывается сиротою, тот увлекаемый каждою из прочих специальностей[17] не справедливо ли в самом деле подвергается
многой непогоде, и как бы остающийся в море без корм- B
чего, не долгое время протянет свою жизнь? Так что и сюда, мне кажется подойдет слово поэта, который по-

---

[16] Вероятно имеется в виду изречение Гераклита *πολυμαθία νοῦν οὐ διδάσκει* — многоученость уму не научает.

[17] *ἀγόμενος δε ὑπό μιᾶστης ἄλλων* — слово «специальность», хотя и неприятное при переводе древнего автора, всего прямее и яснее передает здесь смысл текста.



рицая кого то, говорит, что много вещей он узнал, но дурно все это узнал он[18].

Алк. Да в чем же, Сократ подходит здесь изречение поэта? Мне кажется, что он сказал это совсем не к делу.

Сокр. И очень к делу; но и он, мой милый, говорит загадками, как и другие поэты — почти все. Ибо по природе своей вся поэзия загадочна, и не первого встреч-
C ного дело ее растолковывать; а когда, еще при такой ее природе овладеет она человеком завистливым и желающим не показывать, а всего более скрывать свою мудрость, чрезвычайно трудным делом оказывается понять, что собственно разумеет каждый из этих поэтов. Ведь не думаешь же ты, что Гомеру, божественнейшему и мудрейшему поэту, было неизвестно, что *знать* нельзя
D дурно[19]; ведь это он говорит про Маргита, что тот много знал, но дурно все знал. Но он говорит, я думаю, загадочно, вводя «дурно» вместо «дурное» и «знал» вместо «знать»; такое сочетание слов выходит вон из метра, но заключает в себе то самое, что он хочет сказать, а именно, что тот знал много вещей, но что к худу было для него знать все это[20]. А тут уже ясно, что когда для него было худо знать много, то плохой он был человек, — если только должно верить нашим прежним словам.

E **Алк.** Но я так и полагаю, Сократ. А то с трудом бы я поверил другим каким-нибудь словам, если не верить этим.

Сокр. И правильно полагаешь.

Алк. И опять таки я полагаю, что так[21].

Сокр. Но смотри, ради Зевса! Ведь ты видишь, конечно, в чем тут недоумение, и какое оно большое; кажется

---

[18] Стих из приписываемой Гомеру поэмы Маргит.

[19] Греческое *ἐπίσταμαι, ἐπιδτήμη* имеет, особенно в философском словоупотреблении, определенный смысл достигнутого знания, которое, очевидно, может иметься, или не иметься на лицо, но не может быть дурным. В тех случаях, когда мы говорим о плохом знании, грек не употребил бы слова *ἐπιδτήμη*.

[20] Т. е. что для него это было дело *дурное*.

[21] *Πάλιν αὖ μοι δοκεῖ* — эти слова, совершенно ненужные для рассуждения, соответствуют, кажется, характеру капризного и балованного ребенка, который иногда должен проявляться в гениальном Алкивиаде.

мне, что и ты принял в нем участие. Перекидываясь вверх и вниз, ты совсем ни на чем не останавливаешься, и то, что тебе всего более казалось верным, и от того ты отказываешься, и оно уже не кажется тебе таким. Значит, если бы еще и теперь тот бог, к которому ты идешь, 148 явившись тебе, спросил, прежде чем тебе молить о чем либо, удовлетворит ли тебя исполнение чего-нибудь из того, о чем говорено в начале, или самому тебе предоставил предмет молитвы, что же бы ты думал принять из даруемого им или по собственному почину вымолить, чтобы воспользоваться случаем?

Алк. Но, ей богу, мне нечего тебе так с разу сказать, Сократ; но мне кажется — это было бы глупо[22], и нужна по истине большая осторожность, чтобы не вымолил B себе кто нечаянно зол, думая о благах и не пришлось бы ему потом через немного времени, как и ты говорил, затягивать палинодию, отмаливаясь, от того, что сперва вымолил.

Сокр. Так не был ли более нас знающим тот поэт, которого мы и в начале речи помянули, когда он просил (бога) отвращать бедствия и от тех, кто их выпрашивает?

Алк. Мне кажется.

Сокр. Вот и Лакедемоняне, Алкивиад, соревнуя ли с этим поэтом, или и сами так надумавши, и частным C образом, и публично, всегда молятся подобною же молитвою, прося богов придать им самим *к доброму прекрасное*; больше же этого никто не слыхал, чтобы они молились. Поэтому то они до настоящего времени никому не уступают в счастьи. А если и случалось с ними, что не все бывало благополучно, то это не через их молитву: от богов, ведь, думаю, зависит дать и то, о чем кто-нибудь просит, и противуположное этому. Хочу же D рассказать тебе и кое-что другое, что слыхал от стариков. Когда у Афинян и Лакедемонян произошла распря, приключались нашему городу всегда неудачи и на земли и на море, как только дело доходило до битвы, и никогда мы не могли одолеть. Досадуя на это и недоумевая, какой бы способ найти для отвращения настоящих зол, E Афиняне, посоветовавшись между собою, признали за

---

[22] Т. е. было бы глупо с разу что-нибудь принять, или чего-нибудь просить.



самое лучшее послать к Аммону и спросить его об этом, а еще и о том, почему боги дают победу Лакедемонянам более, чем, нам, Афинянам, тогда как мы, говорили они, изо всех Эллинов приносим самые многочисленные и прекрасные жертвы, украсили святилища обильными дарами, как никто другой, каждый год отправляли к богам драгоценнейшие и благоговейнейшие поминки[23]
149 и вносили денег больше, чем все прочие Эллины вместе. Лакедемоняне же, говорили они, никогда не заботились ни о чем таком, но так небрежно относятся они к богам, что даже увечных животных заколают каждый раз в жертву, и во всем прочем гораздо скуднее чтут богов, чем мы, хотя денег имеют нисколько не меньше нашего города. Когда они это сказали и спросили, что им нужно делать, чтобы найти избавление от
B настоящих зол, ничего другого не ответил пророк, — ясно что бог не дозволял, — но воззвавши сказал он: «Афинянам так говорит Аммон: благоречие Лакедемонян, говорит, вменяет он в большее, чем все жертвоприношения Эллинов». Столько сказал он, ничего дальше. А под «благоречием», кажется ничего другого не разумел бог, как ту их молитву: она ведь и в самом деле весь-
C ма отличается от других. Ибо прочие Эллины, одни — выставляя золоторогих быков, другие — одаряя богов вкладами, молят о чем случится, будь оно добро, будь оно зло. Так что боги, слыша их дурные молитвы, не принимают эти великолепные присылки и жертвы. Нет! большая, мне кажется, нужна осторожность и осмотрительность, — что когда говорить и чего нет. Найдешь ты и у Гомера другие близкие к этим слова. Именно он говорит, что Трояне, ставши станом,

D Полные тут гекатомбы бессмертным богам совершили,

и ветры с поля несли запах в небо

Сладостный но из него бессмертные части не взяли,
Не восхотели: весьма омерзел Илион им священный,
Омерзел и Приам и народ копьеносца Приама[24].

---

[23] Обрядовые посольства с дарами в различные знаменитые святилища.

[24] Эти стихи, не сохранившееся в списках Илиады, вставлены теперь из нашего диалога в II, VIII, 548.

Так что не для чего им было, омерзевши богам, приносить жертвы и дары понапрасну. Ибо нет того, E
я думаю, у богов, чтобы они побуждались к переменам дарами, подобно злому лихоимцу; но и мы говорим глупое слово, считая себя превосходящими Лакедемонян в таких вещах. Да и страшно ведь было бы, если бы на дары наши и жертвы смотрели боги, а не на душу, — благоче- 150
стив ли кто и праведен. На это, полагаю, смотрят они гораздо больше, чем на те драгоценные присылки и жертвоприношения, которые ничто не мешает ежегодно совершать и такому — частному ли лицу, или городу, — который много погрешил против богов и много против людей. Они же, не будучи мздоимцами, презирают все это, как говорит бог и пророк божий. Ведь и у богов, и у людей, имеющих ум, особенно почитаются справедливость и рассудительность. А рассудительны и справед- B
ливы одни знающие, что должно делать и говорить и относительно богов и относительно людей. Желал бы я и от тебя услыхать, что ты имеешь в уме насчет этого.

Алк. Но мне-то, Сократ, не иначе это представляется, чем тебе и богу; да и не подобало бы мне голосовать против бога.

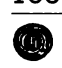
Сокр. А не помнишь ли, как ты говорил, что находишься в большом недоумении, как бы не вымолить себе нечаянно зол, думая, что они — благо? C

Алк. Помню.

Сокр. Так видишь, что не безопасно тебе идти к богу с молитвою, чтобы не случилось так, что услыша тебя худо молящегося, он совсем не примет этой жертвы, да еще пожалуй попадет тебе и что-нибудь другое. Так мне и кажется, что самое лучшее — пребывать в безмолвии; потому что воспользоваться молитвою Лакедемонян ты, я думаю, не захочешь по высокомерию — это ведь самое прекрасное из имен для неразумия; — значит необходимо ждать, пока кто не научится, как должно относиться к богам и людям. D

Алк. Когда же наступит это время, Сократ? И кто будет наставник? Уж очень приятно мне было бы, кажется, видеть этого человека, кто он такой.

Сокр. Тот он, кому о тебе забота. Но кажется мне, подобно тому как говорит Гомер, что Афина сняла Диомеду мглу с глаз,



Дабы он знал хорошо и бога и смертного мужа,[25]

E так и тебе должно сперва снять с души мглу, которая теперь ее покрывает, а потом уже предложить то, по средством чего ты имеешь познать, что зло и что добро, так как теперь, мне кажется, ты еще не в силах.

Алк. Пускай снимает, если хочет, мглу, или что другое; так как я готов ничего не избегать из предписанного им, кто бы ни был тот человек, лишь бы мне сделаться лучшим.

151 **Сокр.** Да и он удивительно какую имеет к тебе склонность.

Алк. Ну так и жертвоприношение всего лучше, мне кажется, отложить на то время.

Сокр. Да и правильно тебе кажется: это вернее, чем дерзновенно подвергаться такой опасности.

Алк. Но как же, Сократ? Вот этот венок, за то, что ты, кажется, прекрасно мне посоветовал, возложу-ка я на тебя! Богам же и венки, и все прочее, что полагает-
B ся, дадим когда я увижу, что приходит тот день. А придет он не через долгое время, если они захотят.

Сокр. Принимаю я это, да и все другое, что бы ты ни дал, с удовольствием бы увидел себя принимающим[26]. Как сделал Креон у Еврипида[27]: видя Тирезия с венками и слыша, что он одержал первую победу над
C неприятелем чрез свое искусство, — «в добрый знак беру, сказал, победные венки твои: ведь в буре мы обретаемся, как и знаешь ты», — так и я это присуждение твое почитаю предзнаменованием. Ведь я, полагаю, нахожусь не в меньшей буре, чем Креон, и хотел бы стать победителем над любящими тебя.

---

[25] Homeri Il V, 127.

[26] Выражение без сомнения крайне изысканное, заставляющее думать об искажении текста.

[27] Eurip. Phoeniss. 865 sqq.

Рассуждение о Втором Алкивиаде

I

Этот диалог со стороны своего достоинства и своей подлинности вызвал еще более сильные и более единодушные, но зато и более справедливые нападения, нежели *Феаг*. Помимо (незаметных в переводе) неправильностей грамматических, объяснимых отчасти неверностью списков, следует указать на серьезные недостатки изложения: неискусные, чисто-внешние переходы от одного предмета речи к другому, а вместе с этим неестественные, многословные и безвкусные фразы; затем поражает какая-то разбросанность аргументации, отсутствие в ней ясного единства и сосредоточенной силы. Хотя наряду с этим есть места, которые даже такой строгий критик, как Шлейермахер, признает удачными подражаниями Платону, можно сказать вообще, что, в противуположность *Феагу* недостатки этого диалога со стороны изложения не покрываются его достоинствами.

Заметим еще, что *Второй Алкивиад* не имеет в свою пользу тех внешних и внутренних свидетельств, которые говорят за подлинность двух предшествующих диалогов. Со стороны внешней нет у него единогласная мнения древних, ибо как сообщает Афеней (X, 506) некоторые приписывали это произведение Ксенофонту. Хотя это совсем не вероятно в виду бросающейся в глаза разницы в стиле и манере между достоверными творениями этого писателя и нашим диалогом, но здесь важно, что уже древние сомневались в его принадлежности Платону. В пользу нее и в самом диалоге мы не находим таких указаний, какие нашли в двух предыдущих (см. выше «Рассуждение о *Феаге*» и «рассуждение о *Первом Алкивиаде*»). И в новейшей литературе единственный, кажется, авторитетный писатель, оставивший это произведение за Платоном — Джордж Грот — может в защиту своего мнения указать лишь на то, что отдельные доводы противников не имеют решающего значения; так против аргумента, основанного на вопиющем



анахронизме с македонским царем Архелаем (см. выше), Грот справедливо указывает на еще более вопиющий анахронизм в *Пиршестве* где разграбление Мантинеи, случившееся через четырнадцать лет после смерти Сократа, упоминается в его разговоре с лицами еще ранее его умершими. Но когда Грот уверяет, что отрицая подлинность *Второго Алкивиада*, логически, необходимо отрицать и подлинность *Первого*, так как здесь имеют силу те же самые основания, то он очевидно ошибается. За подлинность *Первого Алкивиада* говорит, помимо прочего, указанное мною обстоятельство точного соответствия между тремя слоями мысли в этом диалоге и тремя стадиями философского развития несомненно пройденными Платоном (и никем другим из близких к нему философских писателей). Из такого соответствия несомненно, кажется, вытекает, что то произведение написано Платоном и притом в три приема — в три различные эпохи его жизни. Между тем во *Втором Алкивиаде* ничего подобного и вообще никакого внутреннего признака его принадлежности Платону не замечается. Поэтому подложность этого диалога, т. е. ошибочность мнения о его принадлежности Платону, хотя и не доказана прямо и положительно, должна быть признана в высочайшей степени вероятною, и этот диалог как творение Платона — в высочайшей степени сомнительным.

II

Если принадлежность *Второго Алкивиада* Платону весьма сомнительна, то никакой нет вероятности и в том, чтобы это произведение принадлежало Ксенофонту в виду различия слога, или Антисфену в виду различия мысли, — в местах, относящихся к благам жизни, Антисфен не скрыл бы характерной для него вражды ко всякому эвдемонизму (см. ниже). Следует ли признать более вероятным что этот диалог написан одним из прочих сократовцев, о которых известно, что они писали беседы с именем Алкивиада, или что он есть произведение более позднего писателя, для решения этого вопроса я сейчас укажу некоторые основания в содержали диалога, а подробное обсуждение его с точки зрения особенностей языка предоставляю специалистам-филологам.

Право этого произведения на определенное место в ряду сократических диалогов я основываю не на его авто-



ре и не на качествах изложения, а на его содержании. Если бы даже было доказано, что этот диалог не написан ни Платоном, ни каким либо другим сократовцем, ни вообще кем либо из их современников, то все-таки он в своем содержании выражает образ мыслей сократический и остается для нас одним из незаменимых памятников этого образа мыслей по определенному предмету. Ведь рассуждение о молитве в нашем диалоге представляет по содержание более подробное развитее того мнения, которое действительно высказывай Сократ по свидетельству Ксенофонта в первой книге «Памятных записок»: «и молился он к богам, чтобы они просто давали благое (*ἁπλῶς τἀγαθὰ διδόναι*), так как боги прекраснейшим образом знают, что есть благо в каждом случае; а вымаливающие золота или серебра, или власти или другого чего из таковых, нисколько не отличаются, полагал он, от тех, кто просил бы об игре в кости, или о сражении, или о чем-нибудь другом, чего исход явно неизвестен. Жертвы же кто приносит малые от малого (достатка), ничем, думал он, не уступает приносящим многие и великие от многого и большого. Ибо и для богов, говорил он, было бы неладно, если бы великим жертвам радовались они больше, чем малым, так как в этом случае приносимое дурными людьми часто оказывалось бы угоднее им, чем приносимое хорошими; да и людям не стоило бы жить, если бы приношения злых были угоднее богам, чем приношения добрых; но он полагал, что боги наиболее радуются почитанию воздаваемому им со стороны благочестивейших». (Xenoph. Memor. кн. I, гл. III, 2, 3). Штальбаум, никогда не упоминающий о неизвестном авторе *Второго Алкивиада* без какого-нибудь бранного эпитета, признает однако за его главною мыслью совершенно сократический характер: «et materia quidem operis talis est, quam si praeclarus aliquis Socratis discipulus sibi tractandam sumserit, profecto nemo miretur»; и далее: «sed quanqnam *principalis* haec libri *sententia prorsus socratica es*t, tamen» и т. д. А если никакой praeclarus Socratis discipulus не оставил нам подобающего рассуждения на эту важную тему, то за нашим диалогом при всех его действительных недостатках во всяком случае остается значение древнейшего трактата о молитве, обсуждающего этот предмет в смысле и по методу Сократа, хотя бы автор и был не прямым его учеником и не очень искусным диалектиком и писателем.

III

Отрицательная оценка нашего диалога со стороны новейшей* критики не ограничивается однако справедливыми, хотя и преувеличенными нападками на изложение и язык. Допуская сократический характер темы, эта критика находит в ее развитии отдельные мысли, противоречащая смыслу сократова учения. Главным образом указывают на две такие мысли: на то, что боги могут по произволу исполнять и не исполнять человеческих прошений, а также могут под влиянием молитв исполнять дурные и вредные желания людей; и затем на уже упомянутое причисление к подлинным благам таких вещей, как жизнь, здоровье, спокойствие. Что касается до богов, то несомненно признавая правящий миром Высший Разум, Сократ вовсе не отождествлял с ним все божества отечественной религии, существование и силы которых он однако допускал, хотя различные мифы о них и мог относить к вымыслам народа и поэтов. Разбираться в этих мифах он отказывался, на основаниях, конечно, сходных с теми, которые влагает в его уста Платон в начале *Фэдра*. Если Сократ, сомневаясь в достоверности Гомеровой и Гесиодовой мифологии верил однако в Эскулапа (см. *Фэдон*) и в своего демона**, то он верил конечно и в другие божества, не выдуманные, хотя разукрашенные суеверием и поэзией, как например, в Диониса, в Арея, или в Афродиту. А веря в них, мог ли он однако приписывать их действиям совершенную разумность и совершенную доброту? Опьянение, война, любовные удовольствия — не были сами по себе злом для Сократа, но могли ли они выражать для него само добро? Ясно, что уже и для Сократа между человеком и Божеством как абсолютным началом существовал, хотя и в смутных очертаниях посред-

---

* «Новейшей» в смысле весьма относительном — но сравнению с древними. Я имею особенно в виду труды ученых первой половины XIX века. Что же касается до критики новейшей в строгом смысле, или *самоновейшей*, то у нее совсем особые задачи, и такими диалогами как *Алкивиад*, или *Феаг*, она вовсе не занимается, принимая на веру отрицательную оценку прежних критиков. О самоновейших решениях платоновского вопроса будет у нас подробно говорено на своем месте.

** О демоне Сократа см. ниже, особенно в рассуждениях об *Апологии* и *Теэтете*.



ствующий мир космических и провиденциальных сил — богов и демонов, всегда могучих, но не всегда совершенных по разуму и воле. Эта посредствующая область между чистым Божеством и смертными особенно интересовала греческую философию, как известно, в эпоху новоплатоников, но зародыш такого понимания народной религии существовал, конечно, у Сократа, как и в более ранней философии. И мог ли он ручаться за постоянно должное отношение демонических сил к человеку? Для него как *верующего моралиста* по преимуществу тут важно было одно: чтобы *сам человек должным образом* относился к этим силам, чтобы он не обращался к ним с безумными или недостойными требованиями. Важно, чтобы молитва человека была разумной и доброй, а исполнят, или не исполнят ее боги, или как исполнят, это уже касается их и как независящее от воли человека не должно его и занимать. *Сократическому* диалогу о молитве не следует быть ни теологической ни метафизической *теорией* реально-духовного взаимоотношения и взаимодействия между низшими и высшими существами, а следует быть лишь *этическим* разъяснением должной или справедливой молитвы. Такое разъяснение, при всех недостатках формы сократическое по существу, мы и находим во *Втором Алкивиаде*.

Что касается до несогласного с учением Сократа эвдемонизма, который никоторые критики указывают в нашем диалоге, то в этом указании во-первых видно неверное понимание критиками главного относящегося сюда места (141 D — 142 B), которое берется ими в догматическом и безотносительном смысле, тогда как на самом деле оно представляет лишь argumentum ad hominem. Говоря о разных властолюбцах и честолюбцах, которые всякими способами, между прочим и *молитвою к богам* добиваются правительственной и военачальнической власти Сократ становится на их точку зрения и показывает, что они не достигают той цели, которую имели в виду, именно своекорыстного и себялюбивого житейского удовлетворения, куда несомненно входят и физическая жизнь, и здоровье и душевное спокойствие. Сократ заключает так: труды и опасности, которым подвергаются люди ищущие власти и начальствования, имели бы еще какой-нибудь смысл (*εἶχεν ἄν τινα λόγον*), если бы вели к желанной пользе, но так как они к ней не ведут, то ясно, что во всяком случае, и для



этих людей бессмысленно стараться и молиться о внешних успехах, при которых обыкновенно теряется то, ради чего они для этих людей желательны; о безотносительной же ценности жизни, здоровья и спокойствия здесь вовсе нет речи. А во вторых и главным образом — по какому праву критика предполагает у Сократа непременно отрицательное отношение к эвдемонизму и непризнание за благо таких вещей как жизнь, здоровье, покой? Он не признавал их безусловным, высшим, или окончательным благом, но никак не отнимал у них всякого значения: под условием исполнения нравственных требований все это есть благо, или желаемое, или некоторая цель деятельности. Безусловным отрицателем эвдемонизма был не Сократ, а лишь один из сократовцев — Антисфен. Но и прямой противник Антисфена, Аристипп, родоначальник эвдемонизма как учения был учеником того же Сократа, и этот факт неопровержимо показывает, что сам Сократ не был ни эвдемонистом, ни антиэвдемонистом, что ни тот ни другой взгляд не исчерпывает сократической мудрости. Из того, что в диалоге *Горгий* мы находим крайнюю, чисто-антисфеновскую вражду ко всякому эвдемонизму, следует только, что этот диалог при всем своем превосходстве менее сократичен; нежели *Второй Алкивиад* при всех его недостатках и что если *Горгий* принадлежит не Антисфену, а Платону, то значит была у Платона эпоха, когда он был вполне единомыслен с Антисфеном. А что до нашего диалога, то речь идет теперь не о его авторе, как и не о сравнительном литературном достоинстве этого произведения, а только о его сократическом характере, против которого и более прямые признаки некоторого эвдемонизма чем то, что читается в указанном месте, не составляли бы никакого аргумента.

IV

Кроме двух главных возражений по существу находят еще противоречивым и несократичным рассуждение о знании; как возможном условии зла. Что это рассуждение изложено в диалоге без достаточной сжатости и сосредоточенности — это правда. Но по существу оно и логично и сократично. Вот ход мысли. Для надлежащей молитвы, как и для надлежащего исполнения каждого дела нужно знание. Но *всякое* ли знание? Этот дальнейшей вопрос моти-



вирован совершенно по сократовски указанием отдельных примеров, когда *незнанье* было, или могло быть предпочтительнее знания. Отсюда различение двух видов знания: *фактического*, которое может быть иногда желательным, а иногда нежелательным и следовательно само по себе не есть добро; и *этического*, или знания о наилучшем, — знания, которое всегда желательно, или само по себе есть добро. В дальнейшем рассуждении понятие фактического знания распространяется также на все специальные, технические уменья, которые сами по себе, без знания окончательной цели деятельности, не только бесполезны, но могут быть вредны и пагубны. Этим достаточно определяется общий вывод диалога: для разумной и справедливой молитвы необходимо знание, но не знание как фактическая осведомленность и как техническая умелость, а знание той окончательной цели, которой должны служить и сведения и уменья, — т. е. знание истинного добра. Такое рассуждение, кажется мне, могло быть написано одним из учеников Сократа лишь до выделения различных направлений в этой школе, следовательно до смерти общего учителя. Есть, конечно, отвлеченная возможность позднейшей подделки, но она невероятна: кому был интерес подделываться под общую первоначальную точку зрения Сократа, уже не представлявшуюся никакою школою? А если это не подделка, то здесь нужно признать раннего, еще не выделившегося ученика Сократа, хотя по другим причинам мало вероятия чтобы этот ученик был Платон. Необходимо, кажется, также признать, что текст этого диалога по неизвестным нам причинам, которые могли быть совершенно случайными, подвергся более обыкновенного порче от переписчиков.

Знание, которое утверждается в этом диалоге есть по существу знание добра; по форме оно должно быть дискурсивной, отчетливой, сознательной деятельностью ума в отличие от безотчетного, непосредственно-интуитивного и инстинктивного, бессознательного творчества поэтов. Такова тема следующего диалога *Ион*, которая естественно примыкает к тому, что во *Втором Алкивиаде* говорится *о поэзии* (147 BCD).

ИОН
(или об Илиаде)

Собеседники: Сократ, Ион

530 **Сокр**. Здравствуй, Ион! Откуда это ты теперь к нам прибыл? Или из дому, — из Ефеса?

Ион. Совсем нет, Сократ, а из Епидавра, с празднеств Асклепия[1].

Сокр. Не учреждают ли Епидавряне и состязание рапсодов в честь бога?

Ион. Конечно, как и по другим искусствам.

Сокр. Ну, что же? Состязался и ты у нас[2]? И как состязался?

Ион. Первую награду мы получили, Сократ!

B **Сокр**. Вот это хорошо! Смотри, чтобы и на Панафинеях[3] нам тоже быть победителями.

Ион. Да так и будет, если бог захочет.

Сокр. Правду сказать, Ион, часто завидовал я вам рапсодам из-за вашего искусства, потому что оно требует от вас и по части телесного убранства всегда являться в самом красивом виде, а вместе с тем завидно и то, что вам необходимо иметь постоянно дело как с другими многими и хорошими поэтами, так и особенно с Гомером, лучшим и божественнейшим из поэтов, чтобы изучать его мысль, а не только слова. Ведь нельзя же стать
C рапсодом, если не смыслишь сказанного поэтом; так как рапсод должен сделаться толкователем мысли поэта для слушающих, а это невозможно хорошо делать, не зная того, что говорит поэт. Вот это все и завидно.

---

[1] Епидавр — главное место почитания Асклепия (Эскулапа) с знаменитым храмом и игрищами.

[2] *ἠγωνίζου τι ἡμῖν*; в том смысле как говорится: «ты у нас молодец!» — соответствует слегка ироническому и покровительственному тону Сократа по отношению к Иону.

[3] Знаменитые афинские празднества в честь богини-покровительницы города.

Ион. Правду говорить, Сократ, это-то мне и доставляло всего больше труда в моем искусстве, и я думаю, что прекраснее всех людей говорю о Гомере, так что ни Метродор Лампсакенец, ни Стезимброт Оазиец, ни Главкон, ни другой кто из когда либо бывших не может сказать столько и таких прекрасных мыслей о Гомере, как я[4]. D

Сокр. Хорошо говоришь, Ион; ясно ведь, что ты не будешь так зложелателен, чтобы не показать этого мне.

Ион. Да и стоить послушать, Сократ, как я разукрасил Гомера, — так, что я считаю себя достойным того, чтобы Гомериды[5] увенчали меня золотым венцом.

Сокр. Да я еще доставлю себе досуг чтобы послушать 531
тебя; а теперь вот на что отвить мне: силен ли ты по части одного Гомера, или также по части Гесиода и Архилоха?

Ион. Никоим образом, но только по части одного Гомера: кажется мне, что этого достаточно.

Сокр. Но есть ведь и такое, о чем Гомер и Гесиод говорят одно и тоже?

Ион. И много такого, я думаю.

Сокр. Так разве об этом ты лучше растолковал бы то, что говорит Гомер, нежели то, что Гесиод?

Ион. Да одинаково хорошо, Сократ, — то о чем они говорят одно и тоже.

Сокр. Ну, а о чем они говорят не одно и тоже? Например об искусстве гадания говорит что-нибудь Гомер, а также и Гесиод? B

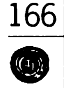
Ион. Конечно.

Сокр. Так что же? То, что одинаково и то, что различно говорят об искусстве гадания эти два поэта, кто бы лучше растолковал: ты, или кто-нибудь из хороших гадателей?

---

[4] Метродор из Лампсака и Стезимброт с Фазоса (о нем говорится между прочим у Ксенофонта. Sympos III, 6) были не рапсоды, а ученые знатоки к комментаторы Гомера, и для хвастливости Иона характеристично, что он превозносится над такими людьми, не довольствуясь соревнованием с подобными ему декламаторами.

[5] Под Гомеридами, т. е. родичами Гомера следует разуметь здесь всех специальных знатоков и любителей Гомерической поэзии.



Ион. Кто-нибудь из гадателей.

Сокр. А если бы ты был гадатель, то будучи способен объяснить одинаково сказанное, разве ты не умел бы растолковывать и различно сказанное?

Ион. Ясно, что умел бы.

C **Сокр.** Так как же теперь ты по части Гомера силен, а по части Гесиода — нет, а также и прочих поэтов. Разве Гомер говорит о других вещах, нежели о чем все прочие поэты? Разве не распространялся он большею частью о войне и о взаимных сношениях людей добрых и злых, частных лиц и должностных, и о богах, — как они обращаются между собою и с людьми, — и о небесных явлениях и о тех, что в Преисподней[6], и о происхождении богов и героев? Не об этом ли Гомер создал
D
свои поэмы?

Ион. Правду говоришь, Сократ.

Сокр. Что же? Разве не о том же самом и другие поэты?

Ион. Да, Сократ, но не одинаково с Гомером.

Сокр. Или хуже?

Ион. Да и гораздо.

Сокр. А Гомер — лучше?

Ион. Да уж получше, ей-богу!

Сокр. Ну, Ион, милый ты человек[7], а когда по части счисления многие рассуждают, и один скажет всех лучше, ведь распознает кто-нибудь хорошо говорящего?

Ион. Полагаю.

E **Сокр.** Тот ли самый, кто узнает и дурно говорящих, или другой?

Ион. Тот самый, конечно.

Сокр. А не есть ли это тот, кто владеет арифметическим искусством?

Ион. Да.

Сокр. Что же? Когда при разговоре многих о полезных для здоровья кушаньях, какие они, один кто-

---

[6] *Ἅιδου* — слово Преисподняя по своей неопределенности более соответствует античному смыслу, нежели обруселый Ад.

[7] *ὦ φίλη κεφαλὴ* Ἴων — на буквальный перевод этого выражения я не мог решиться несмотря на пример Фета, который в оде Горация на смерть Квинтилия Вара слова (desiderium) tam *cari capitis* перевел (печаль) по милой голове.

нибудь скажет всех лучше, два ли разных знатока будут распознавать, кто сказал лучше и кто — хуже, или один и тот же?

Ион. Ну ясно, что тот же самый.

Сокр. Кто же он? Какое ему имя?

Ион. Врач.

Сокр. Так не скажем ли мы вообще, что тот же самый всегда будет знать относительно многих, говорящих об одних и тех же вещах, кто из них хорошо говорит, и 532
кто дурно; или если не узнает дурно говорящего, ясно, что не узнает и хорошо говорящего — об одном и том же.

Ион. Так.

Сокр. Значит тот же самый бывает силен по части обоих?

Ион. Да.

Сокр. Ну а ты разве не заявляешь, что и Гомер и другие поэты, между ними и Гесиод и Архилох, говорят о том же самом, только не одинаково, но один хорошо, а другие — хуже?

Ион. И правду говорю.

Сокр. Так если ты хорошо говорящего знаешь, то знал бы и хуже говорящих, именно, что они хуже го- B
ворят.

Ион. Казалось бы.

Сокр. Значит, о любезнейший, мы не погрешим, признавая Иона одинаково сильным по части Гомера и по части прочих поэтов, так как он сам соглашается, что один и тот же судья подобает для всех говорящих об одних и тех же вещах, поэты же почти все сочиняют об одном и том же.

Ион. Что же тут за причина, Сократ, что когда кто-нибудь разговаривает о другом поэте, я и внимания не обращаю и не могу ничего дельного прибавить, но по- C
просту дремлю, а как только кто-нибудь упомянет о Гомере, так сейчас пробуждаюсь и внимательно слушаю и легко нахожу что сказать?

Сокр. Нетрудно это объяснить, дружище, но всякому ясно что ты неспособен говорить о Гомере посредством искусства и знания; потому что если бы ты имел эту способность через искусство, ты был бы способен говорить и обо всех других поэтах; поэтическое искусство ведь есть нечто целое. Или нет?



Ион. Целое.

D **Сокр**. И ведь если взять и другое какое-нибудь искусство как целое, не выйдет ли один и тот же способ рассмотрения относительно всех искусств? Желаешь ты от меня услышать, Ион, как я это разумею?

Ион. Да ей-богу, Сократ, и очень желаю: рад послушать вас, мудрецов.

Сокр. Хотел бы я, чтоб ты говорил правду, Ион; но мудрецы-то вы, рапсоды и лицедеи, и те, чьи поэмы вы поете, а я ничего другого не говорю, кроме истины, как оно подобает человеку непосвященному[8]. Вот и насчет
E того, о чем я тебя теперь спрашивал, гляди, как не важно и простовато и всякому доступно то, что я сказал, именно что если взять целое искусство, то одно и то же будет рассмотрение. Ну возьмем в порядке; ведь живопись есть некоторое искусство, — в целом?

Ион. Да.

Сокр. А ведь есть много живописцев, и бывают они хорошие и дурные?

Ион. Конечно.

Сокр. Ну а видал ты хоть кого-нибудь, кто был бы по части Полигнота, сына Аглаофонтова, силен показать, что он хорошо пишет и что нет, а относительно
533 других живописцев этого не мог бы? И когда кто-нибудь показывает произведения других живописцев, он дремлет и недоумевает и не имеет, что от себя сказать; когда же о Полигноте — или о ком хочешь другом, но только об одном единственном из живописцев — нужно ему высказать мнение, тогда он пробуждается и становится внимательным, и находит в себе много, чего сказать.

Ион. Нет, ей-богу, такого-то я не видал.

Сокр. Ну, а насчет ваяния, видал ты кого-нибудь,
B кто относительно Дэдала, сына Метионова, или Епейя[9], сына Панопова, или Феодора Самосского[10], или дру-

---

[8] *ἰδιώτην ἄνθρωπον* — здесь означает человека непрофессионального, непосвященного в особые условия данного дела.

[9] Строитель знаменитого коня, послужившего к взятии Трои греками.

[10] Полумифический художник, начавший применять металлургию к ваянию.



гого какого-нибудь *одного* ваятеля, был бы силен истолковать, что тот хорошо изваял, относительно же произведений других ваятелей недоумевал бы и впадал в дремоту, не имея, что сказать?

Ион. Нет, ей-богу, — и такого не видывал.

Сокр. Но ведь, я думаю, ни в игре на флейте, ни на кифаре, ни в искусстве пения с кифарой, ни в искусстве рапсодии никогда не видал ты такого человека, который был бы силен толковать об Олимпе[11], или о Фамире[12], или об Орфее, или о Фемие[13], ифакийском рапсоде, C
относительно же Иона Ефесского недоумевал бы и не мог бы от себя ничего сказать о том, что он хорошо распевает и что нет.

Ион. Не имею ничего тебе против этого сказать, Сократ; но это я в себе самом сознаю, что относительно Гомера я говорю прекраснее всех людей и с легкостью, да и все другие заявляют, что я хорошо говорю, а относительно прочих поэтов — нет. Вот и разбери, что это такое.

Сокр. И разбираю, и тебе готов объяснить, в чем тут D
дело по моему: толковать хорошо о Гомере — это ведь у тебя не искусство, о чем я и сейчас говорил, а божественная сила, которая тебя двигает, как в том камне, что Еврипид назвал магнитом, а народ называет гераклейским[14]. Дело в том, что этот самый камень не только тянет железные кольца, но и влагает в кольца силу, чтобы они могли делать тоже самое, что и камень — тянуть E
другие кольца, так что иногда висит большая цепь из тянущих друг друга железных колец, а у них у всех сила

---

[11] Певец из доисторических времен.

[12] Тоже, — по преданию первый начал играть на кифаре без сопровождающего пения.

[13] Древний певец, который упоминается у Гомера (Одисс. XVII, 262) и следовательно может быть назван рапсодом не в собственном смысле этого слова, равно как и предыдущее.

[14] Магнит — от города Магнезии. Так как обильная магнитами Гераклея (лидийская) находилась по близости от Магнезии, то один новейший комментатор усматривает в словах Сократа насмешку над Еврипидом, который таким легким способом отличал свою речь от простонародной. Однако не без причины еврипидовский термин остался, а простонародный исчез.



зависит от того камня. Так же и Муза — боговдохно-
венными-то делает (людей) сама, а через этих боговдох-
новенных привешивается цепь других восторженных.
Ведь не посредством искусства (действуют) и все хоро-
шие творцы былин, но будучи боговдохновенными и
одержимыми, производят они все эти прекрасные тво-
рения, и песнотворцы хорошие точно также, — как ко-
534 рибантствующие[15] пляшут будучи не в своем уме, так и
песнотворцы не в своем уме творят эти прекрасные пес-
ни, но когда войдут в действие лада и размера, то опья-
ненные и одержимые точно вакханки, которые черпают
из рек мед и молоко в состоянии одержимости, — а пока
в своем уме, то нет[16], — так и душа песнетворцев произ-
B водит то, что мы от них слышим[17]. Ведь говорят же нам
поэты, что в неких садах и рощах Муз собирают они из
медоточивых источников[18] и приносят нам те песни, как
пчелы и так же, как они, летая; и правду говорят; потому
что легкое существо поэт и крылатое и священное[19], и
творить он способен не прежде, чем станет боговдохно-
венным и исступленным и потеряет присутствие ума; а
пока владеет умом, никакой человек не способен тво-

[15] *οἱ κορυβαντιῶντες* — люди в исступленном состоянии, предающиеся бессознательным и невольным телодвижениям, прыгающие и пляшущие по образцу корибантов — священнослужителей оргиастических культов Фригии и Крита.

[16] Для вакханок впавших в гипнотическое состояние, вода превращалась в мед и молоко; психологическую достоверность такого явления нельзя отрицать после опытов новейших ученых с фактами внушения и гипноза.

[17] *ὅπερ αὐτοί λέγουσι* — отклоняюсь от буквальной точности перевода, в виду двусмысленности в тексте.

[18] *ἀπὸ κρηνῶν μελιῤῥύτων ἐκ* Μουσῶν *κήπων τινῶν, καὶ ναπῶν δρεπόμενοι τὰ μέλη* — и здесь я должен был несколько отступить от буквы, по которой выходит, что поэты срывают (*δρεπόμενοι*) свои песни с медоточивых источников (*ἀπὸ κρηνῶν μελιῤῥύτων*) — несообразность еще усиленная сравнением с пчелами, так как ясно, что пчелы собирают мед с цветов, а не с источников. Если бы можно было в тексте вместо этих источников или ключей (*κρηνῶν*) предположить лилии (*κρίνων*), то все это прекрасное место было бы вполне безукоризненно.

[19] Как пчелы, которые были посвящены Зевсу.

рить и прорицать. Так как не в силу искусства творят они и говорят многое и прекрасное о разных предметах, как вот ты о Гомере, а в силу божьего назначения, C
то каждый способен хорошо творить только то, к чему его возбуждает Муза, — один дифирамбы[20], иной хвалебные песни, тот плясовые, этот былины, а кто — ямбы[21], а в прочих родах каждый из них плох. Следовательно не искусством они это производят, а божьею силой, так как если бы они по искусству умели хорошо говорить в одном роде, то и во всех других; потому то Бог, отнимая у них ум, употребляет их себе в служители, как и прорицателей и гадателей божественных, чтобы мы слушаю- D
щие знали, что не эти люди, которые не в своем уме, говорят такие важные вещи, а что говорящий есть сам бог, через них же он гласит к нам. Величайшее же тому свидетельство — Тинних Халкидец, который никогда не произвел никакого другого стихотворения, стоящего упоминания, кроме того пэана[22], что все поют, — едва ли не прекраснейшую из всех песен и прямо, как он сам говорит, находку Муз. Вот в нем-то, мне кажется, бог всего более показал нам, чтобы мы не сомневались, что не E
человеческое имеют свойство и не от людей происходят те прекрасные творения, а божеское и от богов, поэты же ничто иное, как толмачи богов, одержимые тем, в чьей власти кто находится. Чтобы это показать, бог нарочно 535
пропел самую прекрасную песнь через самого плохого поэта. Или тебе не кажется, что я правду говорю, Ион?

Ион. Видит Зевс, мне кажется, что правду; потому что ты как то захватываешь меня за душу своими словами, Сократ, и мне представляется, что именно божьим назначением хорошие поэты передают нам (внушенное им) от богов.

Сокр. Ну а вы, рапсоды, не передаете ли полученное от поэтов?

---

[20] Восторженные, первоначально вакхические песни — от одного из названий Вакха Διθύραμβος (вероятно отреченное семитическое слово).

[21] Язвительные и насмешливые стихотворения, для которых употреблялся размер из двусложных стоп — сохранивший за собой это название.

[22] Хвалебный гимн в честь Аполлона.



Ион. И в этом правду говоришь.

Сокр. Так не становитесь ли вы толмачами толмачей?

Ион. Совершенно так.

B **Сокр.** Ну поведай же мне и вот что, Ион, и не скрой, о чем спрошу тебя. Когда ты хорошо скажешь былину и наиболее поразишь зрителей[23], — Одиссея ли ты поешь как он прыгает на порог, является женихам и высыпает стрелы перед ногами, или Ахилла, устремляющегося на Гектора, или что-нибудь жалостное об Андромахе, или о Гекубе, или о Приаме — находишься ли ты тогда в своем уме, или же становишься вне себя и тебе кажется,
C что душа твоя в восторженном состоянии присутствует при тех самых делах, о которых ты сказываешь, — в Итаке ли они, или в Трое, или где бы ни происходили былины?

Ион. Какое это ясное для меня доказательство привел ты, Сократ! Потому что не скрываясь, скажу тебе: когда я передаю что-нибудь жалостное, слезами наполняются глаза мои, когда же страшное, или ужасное, прямо волосы встают от страха, и сердце прыгает.

D **Сокр.** Так что же, Ион? Сказали бы мы, что в своем уме тот человек, который, стоя изукрашенный в пестром платье и золотых венках, плакал бы между жертвенными пиршествами и празднествами[24], не потерявши ничего из этого, или впадал бы в страх среди более чем двадцати тысяч дружелюбных людей, когда никто не обирает и не обижает его?

Ион. Ну, — видит Зевс! — не совсем то в своем уме, Сократ, коли уж правду сказать.

Сокр. А ведь ты знаешь, что и многих из зрителей вы делаете точно такими же уступленными?

E **Ион.** И прекрасно знаю; потому что я каждый раз смотрю с помоста, как они плачут и испуганно таращут глаза и поражены сообразно рассказу. Ведь и следует

---

[23] *τοὺς θεωμένους* — зрителей, а не слушателей, потому что мимика рапсодов делала из их исполнения более сценическое представление нежели чтение.

[24] *ἐν θυσίαις καὶ ἑορταῖς* — в жертвах и праздниках. Праздничные жертвоприношения имели по преимуществу характер радостных пиршеств, почему о них и упоминается здесь для контраста плачущему рапсоду.

мне очень обращать на них внимание; так как ежели я их заставлю плакать, то сам буду смеяться, получая деньги, а ежели заставлю смеяться, то сам, лишившись денег, заплачу.

Сокр. Так ты знаешь, что этот самый зритель есть крайнее из тех колец, о которых я говорил, что они получают силу от магнита друг через друга? А среднее кольцо — ты рапсод и лицедей, первое же — сам поэт; 536
божество же через всех них влечет душу людей, куда хочет, прицепляя силу от одного к другому. И как у того камня, (так и здесь) висит большущая цепь хористов, учителей хора и под-учителей, привешенных с боку к тем кольцам, что прицеплены к Музе[25]. И один из поэтов зависит от одной Музы, другой — от другой. Зависимость же эту мы называем *одержимостью*. И это близко к делу: потому что (поэт) *держится* (Музой)[26]. А к этим B
первым кольцам — поэтам, к каждому привязаны опять другие вдохновляющееся им: одни Орфеем, другие Мусеем, большинство же одержимо и держимо Гомером, один из коих и ты, Ион; тобою владеет Гомер, и когда кто-нибудь поет из другого стихотворца, ты спишь и недоумеваешь, что сказать, а как только затянет кто-нибудь песнь этого поэта, сейчас пробуждается, и пляшет твоя душа, и много чего находишь сказать; потому C
что не в силу искусства и не в силу знания говоришь ты о Гомере то, что говоришь, а в силу божьей доли и одержания; как пляшущие по корибантски имеют острый слух[27] лишь к песне того бога, которым они одержимы, и под эту песню легко находят и телодвижения и слова, а на другие не обращают никакого внимания, так и ты, Ион, когда про Гомера кто помянет, изобилуешь (речью), а когда про других — недоумеваешь. Причина того, о чем меня спрашиваешь, — почему относительно Гоме- D
ра ты богат мыслями и словами, а относительно других нет, — и есть именно то, что ты сильный хвалитель Гомера не чрез искусство, а чрез божью долю.

---

[25] Термины прекрасного сравнения (Муза — магнит — поэты — железные кольца) здесь несколько перемешаны, но смысл речи ясен.

[26] Игра словами *κατέχεται — ἔχεται*, весьма не чуждая Платону.

[27] *αἰσθάνονται ὀξέως* (adverb.) — букв. ощущают остро.



Ион. Хотя хорошо говоришь ты, Сократ, но я бы удивился, если бы ты настолько хорошо говорил, чтобы убедить меня, что я хвалю Гомера как одержимый и безумствующий. Да и думается мне, что я не показался бы тебе таким, если бы ты послушал меня говорящего об Гомере.

E Сокр. И охотно послушаю, но только не прежде, чем ты мне ответишь вот на что: из предметов, о которых говорит Гомер, про какой именно хорошо говоришь, — ведь не про все же, конечно?

Ион. Твердо знай, Сократ, что про всякий без исключения![28]

Сокр. Не про такие же однако предметы, которых ты-то не знаешь, Гомер же говорить о них?

Ион. А это какие же такие, про которые Гомер говорит, а я вдруг не знаю?

537 Сокр. А разве не говорит Гомер часто и много о различных искусствах? Например об искусстве управлять колесницами — если вспомню слова, скажу тебе.

Ион. Дай скажу: я то ведь помню.

Сокр. Так скажи мне, что говорит Нестор Антилоху своему сыну, уговаривая его быть осмотрительным при повороте на бегах в честь Патрокла.

Ион. Сам же, — говорит он, —

B Сам же ты, в кузове стоя, подайся немного всем телом
Влево от быстрых коней и хлесни свою правую лошадь,
Голосом громким окликни и возжи ослабь ей немедля.
Левая в тоже мгновенье пусть цепь огибает вплотную,
Так чтоб казалось тебе, будто ось колеса ее тронет
Но осторожнее будь, берегись, не задеть бы о камень[29].

C Сокр. Довольно. Вот эти то слова, Ион, правильно ли говорит Гомер, или нет, — который же из двух лучше бы узнал; врач, или возничий?

Ион. Возничий, разумеется.

Сокр. Потому ли, что он владеет этим искусством, или по чему-нибудь другому?

Ион. Не иначе, как от искусства.

Сокр. Так не каждому ли из искусств отдано богом в заведывание одно какое-нибудь дело? Ведь не так

---

[28] *περίουδενός ὅτου οὔ.*

[29] Il. XXIII, 335 — 340. (перев. Н. Минского).

бывает, чтобы то, что мы знаем чрез мореплавательное искусство, мы знали бы и чрез врачебное.

Ион. Нет, разумеется.

Сокр. Ни того не бывает, чтобы познаваемое чрез врачебное искусство познавалось и через зодчество.

Ион. Нет, разумеется.

Сокр. Так ведь и относительно всех искусств: что D
мы познаем чрез одно искусство, того не познаем чрез другое. Но вот что сперва мне ответь: скажешь ли ты, что бывает искусство и искусство?

Ион. Да.

Сокр. Значит, как я в своем рассуждении, когда различны предметы того или этого познания; то и заведующие этими предметами искусства называю различно, так и ты?

Ион. Да.

Сокр. Потому что, если есть у нас какое-нибудь по- E
знание одних и тех же предметов, то с чего же бы нам говорить, что вот одно, а вот другое, когда с обеих сторон познавалось бы одно и тоже? Каким способом я знаю например, что вот этих пальцев — пять, и ты таким же способом, как я, знаешь об этом то же самое; и если бы я тебя спросил, знаем ли мы с тобою одно и то же посредством того же самого искусства, именно арифметического, или посредством разного, ты, конечно, сказал бы, что посредством того же самого.

Ион. Да.

Сокр. Так вот — о чем я тебя раньше собирался спро- 538
сить — скажи теперь: относительно ли *всех* искусств тебе так кажется, что посредством того же самого искусства необходимо познавать то же самое, а посредством другого — не тоже, но если искусство иное, то необходимо и познаются чрез него другие предметы?

Ион. Так мне кажется, Сократ.

Сокр. Значит, кто не владеет каким-нибудь искусством, тот и не будет способен хорошо знать то, что излагается или производится в этом искусстве?

Ион. Правду говоришь. B

Сокр. Ну, а относительно тех стихов, что ты сказал, кто лучше узнает, хорошо ли говорит Гомер, или нет — ты, или возничий?

Ион. Возничий.



Сокр. Потому что ты-то рапсод, а не возничий.

Ион. Да.

Сокр. Рапсодирование же есть другое искусство — не то, что управление колесницами?

Ион. Да.

Сокр. А если другое, то и ведает другие предметы.

Ион. Да.

C **Сокр.** Ну, а что же, когда Гомер говорит, как раненому Махаону Нестерова прислужница Гекамеда дала выпить укрепляющей смеси, и говорит он так:

Козьего сыру она с вином прамнийским смешала,
Медною теркой тот сыр натерев и мукою осыпав[30], —

вот в этом правильно ли говорит Гомер, или нет, каким искусством распознать, как следует: врачебным, или рапсодическим?

Ион. Врачебным.

Сокр. Ну, а когда говорит Гомер:

В бездну нырнула богиня, как груз упадает свинцовый,
Если, привязанный к рогу степного быка, он стремится
Быстро ко дну и приносит погибель
D прожорливым рыбам[31].

тут как скажем: которому искусству более следует судить, что это он говорит и хорошо ли говорит, или нет рыболовному искусству, или рапсодическому?

Ион. Ясно, Сократ, что рыболовному.

Сокр. Смотри теперь, если бы ты был спрашивающим и спрашивал бы меня: Так как ты вот, Сократ, для этих искусств находишь у Гомера то, что каждому из них следует разбирать, ну так найди мне и для гадателя и искусства гадания, что ему следует быть в состоянии распознавать, хорошо ли, или плохо оно сочинено, — смотри, как легко и верно я тебе отвечу. Не раз ведь и в Одиссее он (об этом) рассказывает, как например и то, что говорит женихам гадатель Феоклимен из рода Мелamподидов:

539 Вы злополучные, горе вам, горе! невидимы стали
Главы мне ваши во мгле, и невидимы ваши колена;

[30] Ibid., XI, 639.

[31] Ibid., XXIV, 80 — 82.

Слышен мне стон ваш, слезами обрызганы ваши ланиты.
. . . .
Вот привиденьями в бездну Эреба бегущими, полны
Сени и двор, и на солнце небесное, вижу я, всходит
Страшная тень, и под ней вся земля покрывается мраком[32].

Часто же и в Илиаде, как например при сражении B
у стен: и там он говорит

Птица явилась им слева, орел, в поднебесьи парящий,
С чудищем страшным в когтях,
со змеей обагренною кровью;
Та извивалась еще и, живая, готовилась к битве, C
Ибо, назад изогнувшись, орла, что держал ее крепко,
В грудь укусила близь шеи, и он, застонавши от боли,
На земь швырнув ее прочь, уронил среди войска Данайцев,
Сам же, пронзительно крикнув,
с дыханием ветра помчался[33],

вот про эти и тому подобные места я скажу, что прихо- D
дится прозорливицу и рассматривать и обсуждать их.

Ион. Твоя правда, Сократ:

Сокр. Ну и ты, Ион, в этом правду говоришь. По-
жалуй-ка и ты ко мне; как я тебе выбрал и из Одиссеи,
и из Илиады, что принадлежит гадателю и что — вра- E
чу, и что — рыболову, так ты мне выбери, — ты же при-
том и более меня сведущ по части Гомера, — что у него
принадлежит рапсоду, Ион, и рапсодическому искус-
ству, что следует рапсоду и рассматривать и обсуждать
преимущественно перед другими людьми.

Ион. Да ведь я же говорю, Сократ, что все.

Сокр. Ну этого-то не говорил ты, Ион, что — *все*. Или ты так забывчив? А ведь не подобало бы мужу, именуемому рапсодом, быть забывчивым!

Ион. Это что же такое я забываю? 540

Сокр. Разве не помнишь, как сам сказал, что рапсодическое искусство есть другое, отличное от искусства возничего?

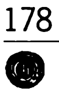
Ион. Помню.

Сокр. И разве не согласился ты, что оно, будучи другим, другие предметы и ведает?

---

[32] Odyss. XX. 351 — 3, 355 — 7.

[33] Il. XII. 201–207.



Ион. Да.

Сокр. Значит по твоему же слову не все ведает рапсодическое искусство и рапсод.

B **Ион.** А может быть все, кроме подобных вещей, Сократ.

Сокр. А говоря «кроме подобных вещей», ты разумеешь именно кроме того, что принадлежит другим искусствам. Но о чем же знает твое искусство, так как оно не знает обо всем?

Ион. А о том, я думаю, что прилично говорить мужчине, и что — женщине, что — рабу и что — свободному, что — подчиненному и что — начальнику.

Сокр. Так ты полагаешь, что когда на море корабль подвергается буре; то рапсод будет лучше знать, чем кормчий, что начальнику подобает говорить;

C **Ион.** Нет, это то кормчий знает лучше.

Сокр. Ну, а о том, что должен говорить заведующий больным, рапсод будет лучше знать, чем врач?

Ион. И не об этом.

Сокр. Ну так о том ты хочешь сказать, что подобает рабу?

Ион. Да.

Сокр. Например, что должен говорить пастух, укрощающий взбесившихся быков, это рапсод будет знать лучше, чем пастух?

Ион. Ну нет.

D **Сокр.** А то, что женщине — пряхе следует говорить насчет приготовления шерсти?

Ион. Нет.

Сокр. Ну так то, что прилично говорить для военачальника, увещевающего воинов?

Ион. Да. Вот это то уж рапсод будет знать.

Сокр. Как так? Рапсодическое искусство есть тоже, что военачальническое?

Ион. Да уж знал бы я, что военачальнику прилично сказать!

Сокр. Потому что ты, может быть, и владеешь искусством полководца, Ион. Ведь если бы тебе случилось быть зараз наездником и кифаристом, ты бы, конечно,
E распознавал бы хорошо и дурно выезженных лошадей; но если бы я тебя спросил: чрез которое искусство, Ион, узнаешь ты хорошо выезженных лошадей, — чрез

то, которое делает тебя наездником, или чрез то, которое делает тебя кифаристом? Что бы ты мне ответил?

Ион. Да чрез то, по которому я наездник, конечно.

Сокр. Значит, если бы ты распознавал и тех, что хорошо играют на кифаре, ты бы согласился, что умеешь это в качестве кифариста, а не в качестве наездника.

Ион. Да.

Сокр. А так как ты вот знаешь воинское дело, то зна́ешь ли ты его как владеющий военачальническим искусством, или как хороший рапсод?

Ион. Никакого, мне кажется, нет тут различия.

Сокр. Как, говоришь, никакого различия? полага- 541
ешь ты, что рапсодика и стратегика — одно искусство, или два?

Ион. Одно, мне кажется.

Сокр. Значить, кто хороший рапсод, тот, оказывается, и хороший военачальник?

Ион. Совершенно так, Сократ.

Сокр. Значить и так, что кто оказался хорошим военачальником, тот и хороший рапсод? B

Ион. Ну, этого я опять таки не думаю.

Сокр. Однако ты думаешь, что кто хороший рапсод, тот и хороший военачальник?

Ион. Конечно.

Сокр. А ведь ты самый лучший рапсод у эллинов?

Ион. Еще бы, Сократ!

Сокр. Так не ты ли, Ион, и лучший полководец у Эллинов?

Ион. Знай, что так, Сократ. И научился я этому из творений Гомера.

Сокр. Как же это однако, скажи ради богов, Ион? Будучи и тем и другим, и лучшим полководцем у Эллинов, и лучшим рапсодом, — рапсодии то ты Эллинам, странствуя, распеваешь, а войсками начальствовать не начальствуешь? Или ты думаешь, что у Эллинов большая надобность в рапсоде, увенчанном золотым венком, в полководце нет никакой надобности? C

Ион. Над нашим то городом, Сократ, и над войсками начальствуете вы, и никакого полководца нам не нужно, а у вас и у Лакедемонян меня бы в полководцы не выбрали, потому что вы думаете, что и самих хватит.



Сокр. Любезнейший Ион! Разве ты не знаешь Аполлодора Кизического?

Ион. Какого это?

Сокр. Да того, которого Афиняне часто выбирали
D себе в полководцы, хоть и чужеземца. А Фаносфена Андрийского и Гераклида Клазоменского, которых, хотя и чужеземцев, но как показавших свое достоинство, город назначает и в полководцы и на другие начальнические места. А Иона Ефесского не выберет в полководцы и не почтит, если он окажется этого достойным? Что же? Разве вы, Ефесяне, не Афиняне изначала[34], и разве Ефес уступает какому-нибудь другому городу? —
E Но ты то, Ион, если говоришь правду, что чрез искусство и знание ты способен восхвалять Гомера, неправедно поступаешь, так как заверивши меня, что знаешь много прекрасного о Гомере, и мне обещавши показать, обманываешь меня, и не то, чтобы показать, а даже вовсе не хочешь сказать, что это такое, в чем ты силен, чего я уж давно добиваюсь, но совсем точно Протей становишься ты всеобразным, изворачиваясь туда и сюда, пока наконец, ускользнувши от меня, не являешься вдруг военачальником, лишь бы не показать как силен
542 ты в мудрости по части Гомера. Значит, если ты, будучи искусным знатоком[35], обманываешь меня, как я теперь сказал, в своем обещании научить меня по части Гомера, то ты поступаешь несправедливо. Если же ты не знаток, но будучи одержимым по божьему назначению, ничего не зная из Гомера, говоришь об этом поэте многое и прекрасное, как я про тебя утверждаю, то никакой неправды ты не делаешь. Так выбирай же, кем ты хочешь чтоб мы тебя считали: неправедным человеком, или божественным?

Ион. Большая в этом разница, Сократ; гораздо ведь прекраснее почитаться за божественного.

Сокр. Ну так это прекраснейшее ты от нас и получи, Ион: быть божественным, но не сведущим хвалителем Гомера.

---

[34] По преданно сыновья Афинского царя Кодра вывели переселенцев из Афин в Малую Азию и основали с ними Ефес и другие города ионийского побережья.

[35] Τεχνικός см. *Рассуждение об Ионе.*

Рассуждение об Ионе

I

Сократ и его ученики необходимо должны были сталкиваться с тем великим авторитетом, который в их время принадлежал гомеровскому эпосу. Первое могучее пробуждение народного сознания Греков воплотилось и увековечилось в этих несравненных поэмах, к которым позднейшие поколения естественно обращались с удивлением и любовью, видя в них живой источник и неизменное мерило всякой мудрости и красоты. Если Илиада и Одиссея были Библией национального эллинского благочестия, то настоящими его священниками были рапсоды, жившие Гомером: он был их специальное божество и их удел (как у Евреев Ягвэ был уделом колена Левиина). Тут дело, шло о *вере* и прежде чем оценивать ее по существу ее предмета, Сократ должен был остановиться на том, что это была вера *слепая*, или во всяком случае недостаточно зрячая. Относя к Гомеру всякую мудрость, рапсоды никакой настоящей мудрости и знания из него не брали и не могли дать отчета себе и другим в основаниях своего почитания и восторга. С точки зрения Сократа можно и должно было показать рапсодам и их публике, что они ничего не смыслят в Гомере. По свидетельству Ксенофонта Сократ резко высказывал свое мнение об умственной несостоятельности этих жрецов гомерова культа: *τὰ μὲν ἔπη ἀκριβοῦντας, αὐτούς δε πάνυ ἠλιθίους ὄντας* (былины то они знают в точности, а сами уж очень глупы) Memorab. IV, 2, 10). Конечно он не упускал случая доказывать своим обычным способом такое мнение, которое и укоренилось среди его учеников, так что тот же Ксенофонт в своем «Пиршестве» заставляет Антисфена спрашивать у Никерата: *οἶσθα οὖν ἔθνος τι ἠλιθιώτερον ῥαψῳδῶν*; (ну знаешь ли ты какой-нибудь народ глупее рапсодов?), на что тот отвечает: Οὐ *μὰ τὸν* Δ*ία, οὔκουν ἔγωγε.* (Ну я то, ей-богу, не знаю). Xenoph. Sympos. III, 5.

Это засвидетельствованное Ксенофонтом сократическое отношение к рапсодам с их глупым поклонением Го-



меру, мастерски изображено в нашем диалоге с помощью знаменитого Ефесского рапсода, получившего первую награду на состязании в Епидавре и блистательно оправдывающего взгляд Сократа на всю касту и на характер ее служения. Нет причины сомневаться, что Ион был действительное лицо и что гению Платона пришлось только яркими чертами закрепить и увековечить его образ. Художественная сторона этого диалога говорит сама за себя, и я могу ограничиться теми пунктами в его содержании, которые могут вызывать сомнения и вопросы.

II

Дело, которым занимался Ион, в качестве рапсода состояло в актерском, т. е. декламаторском и мимическом воспроизведении гомеровых поэм по частям, а также в ораторском восхвалении поэта. Сам он почитал это дело за искусство (*τέχνη*) и знание или науку (*ἐπιστήμη*) и ставил себя на ряду и выше ученых толкователей Гомера. Такому мнению Сократ диалога противопоставляет другое, доказывая во-первых, что дело рапсода *не есть* дело искусства и знания, и во-вторых, что оно *есть* дело безотчетного и невольного вдохновения, или божественной одержимости.

Нет ни малейшего сомнения в том, что первая половина этого взгляда высказывается Платоном серьезно: он серьезно убежден и успешно передает свое убеждение читателям, — что рапсоды — люди невежественные и ничего не смыслящие; но также ли он убежден, что они люди вдохновенные? Не смеется ли платоновский Сократ с этой стороны над своим собеседником, как мог при случае смеяться над таким человеком и Сократ исторический? Для этого предположения есть, кажется, достаточно оснований в диалоге.

Иронический тон, в котором Сократ говорит о «божественной доле» (*θεία μοίρα*) Иона и о «божественной силе» (*θεία δύναμις*), чрез него действующей, проходит через весь диалог и в конце его переходит в явное издевательство, когда Сократ предлагает собеседнику выбор между двумя репутациями: знающего обманщика и божественного невежды, и хотя Ион склоняется ко второму, но читатель остается под сильным впечатлением, что по собственной мысли Сократа и Платона вместо выбора между двумя терминами дилеммы следует соединить оба с худшей стороны и признать великого рапсода невежественным шарлатаном.



О настоящей боговдохновенности здесь, кажется, также мало речи, как и о настоящем знании. Сократ и Платон были, конечно, большие мастера иронии, но обоим всего менее было свойственно иронически относиться к чему-нибудь действительно божественному, или что они серьезно принимали за таковое. А потому насмешки над высшим вдохновением Иона в устах Сократа показывают, что это вдохновение Платон не считал настоящим, да и сам рапсод в своем наивном тщеславии невольно признается, что его энтузиазм не очень серьезен. Хотя в страшных местах у него волосы встают дыбом, а в патетических — слезы выступают из глаз, однако это не мешает ему внимательно следить за впечатлениями зрителей, так как если бы его искусственная скорбь не произвела на них достаточно сильного эффекта, то ему пришлось бы искренно заплакать над «улыбнувшимися» денежками. Поэтому хотя Иону очень лестно мнение о его боговдохновенности, но он не соглашается с тем, что его рапсодические упражнения совершаются в состоянии одержимости и умоисступления. И не потому только он это отрицает, что находит такое состояние для себя недостойным, но и потому, что предположение Сократа слишком противоречит его внутреннему опыту. Хотя Ион по всем правам принадлежит к «глупейшему народу рапсодов», но даже и для него понятно, что нельзя зараз быть и вне себя, или не в своем уме, т. е., как это описывается тут же Платоном — лишиться самосознания и самообладания, совсем потерять себя, пассивно повинуясь только чуждой, овладевшей всем существом демонической власти, — и вместе с тем зорко наблюдать за окружающими, сообразуя силу своего энтузиазма со степенью их впечатлительности и думая о предстоящих доходах. Если Ион понимал несовместимость стихийного неистовства с расчетливостью, то тем более понимал это Платон, и следовательно вложенное им в уста Сократа мнение об экстатическом вдохновении рапсодов должно быть принято за иронию. Но если так, если в сущности он считал их лишь невежественными обманщиками, то спрашивается, на чем же держался этот обман, чем собственно они действовали на зрителей, — так как ведь значительная сила этого действия есть факт бесспорный.



III

Внутренняя ценность мыслей, так изящно выраженных в этом произведении, не мешает нам заметить недостаточную членораздельность главных определений. Вечный и всеобщий канон здравой мыслительной деятельности: *различать без разобщения и связывать без смешения* — равно как и вспомогательное к нему правило: *наблюдать посредствующие и переходные термины* — вовсе еще не были усвоены философствующим умом в раннюю пору Платона, — как по скудости опытного материала, так и по непродолжительности упражнения. Нарушаются эти правила и в нашем диалоге по отношению к понятиям *знание* и *искусство* (*ἐπιστήμη — τέχνη*) с одной стороны, *божественное вдохновение* и *энтузиазм* — с другой. А отсюда происходит, что сократический взгляд на дело рапсодов вместе с более общим его взглядом на деятельность поэтов и всяких художников, — будучи в основе глубоко-верным и плодотворным, представлен односторонним и весьма недостаточным образом, оставляя в уме читателя неразрешенные сомнения.

В своем отрицательном определении рапсода, именно, что он действует не по искусству (*οὐ τέχνῃ*) и не есть *τεχνικός*, Платон основывается на рассуждении, которое поражает прежде всего отождествлением понятий *искусство* и *знание* — настолько полным, что слова *τέχνη* и *ἐπιστήμη* везде употребляются как синонимы безо всякого отличия. Развитие образованности за последние четыре века настолько отделило и удалило друг от друга: в одну сторону эстетическую область искусства (в широком смысле, обнимающем и творчество, и технику), а в другую сторону — теоретическую область научного знания и отчетливого философского мышления, что для нас теперь более бросаются в глаза частные противоположности этих двух областей человеческого действия, нежели общность их корней в человеческой природе и истории. В древности, напротив, как по состоянию самого дела, так и по состоянию умов однородность искусства и знания была более явной. Бросались в глаза общие признаки, — прежде всего тот, что и знание и искусство, и *ἐπιστήμη* и *τέχνη* не суть готовые природный свойства, как красота или уродливость, кротость или сварливость, отважность, или трусость, — а что это состояния, приобретенные *обучением*. Но этим простейшим и очевид-



нейшим признаком дается очень широкий объем для общего понятия.

Соединяя понятие искусства с понятием знания через понятие обучения (научения, науки), мы должны в это понятие искусства–науки включить и всевозможные ремесла и служебные работы, которым ведь тоже обучаются. И действительно мы видим, что в сократовых разговорах, как у Платона, так и у Ксенофонта, когда разъясняется понятие *ἐπιστήμη — τέχνη*, то в пример большей частью берутся разные ремесла и служебные профессии; тогда как никакому современному мыслителю, разъясняющему сущность познания, или художественного творчества, не придет в голову останавливаться на поварском, или кучерском *искусстве*, или на той *науке*, которая преподается, например, в сапожных заведениях города Москвы, хотя указанный общий признак, остался тот же: как *обучаются* философии и высшей математике у профессоров в университете, так *обучаются* же и уменью приготовлять обувь — у мастеров этого дела, но такая общность совершенно закрывается существенной разнородностью этих профессий*.

В древней культуре не было твердого расчленения между идеальными и материальными профессиями, поэто-

* Заметим впрочем, что рядом с возрастающим разделением занятий научных, художественных и ремесленных в новое время возрастает и их объединение, по мере того, как ремесленная рутина поднимается до правильной техники, а эта техника находить себе основания в знаниях научных. Конечно, и тут остается в силе ясная дифференциация между идеальными и материальными занятиями по самим задачам деятельности; но по умственному уровню деятелей, по приемам усвоения и передачи известного уменья, если есть здесь пропасть, то никак не между людьми знания и творчества с одной стороны и людьми ремесла вообще — с другой, а только между образованными и дикими людьми во всяком занятии. Без сомнения современный ученый техник в любой материальной профессии гораздо ближе к научному исследователю, к мыслителю и художнику, чем к последним могиканам старозаветной ремесленности с их одностороннею преданностью *апостериорным* методам обучения посредством ременных и березовых учебных пособий, причем умственный кругозор самого учителя может расширяться лишь практическим ознакомлением с истинами одной только науки — уголовного судопроизводства.



му сократические примеры и пояснения не могли казаться странными.

Ясно однако, что возможность обучать и обучаться не была единственным существенным признаком в платоновом понятии *ἐπιστήμη — τέχνη* (знания–искусства). Ведь в нашем диалоге отнимается у рапсодов качество техников-знатоков, а, между тем рапсоды без сомнения обучались и обучали своему делу.

Значит должен быть в платоновом понятии науки–искусства другой, главный признак, которым существенно видоизменяется характер и достоинство самого обучения.

IV

В аргументации Сократа, как она представлена в нашем диалоге, особенно выдается с начала и до конца другой признак, характеризующей знание–искусство, — именно полная сознательность, преднамеренность и отчетливость этой деятельности, противоположной в этом отношении безотчетному вдохновению поэтов, передаваемому от них и рапсодам, которых Платон во II книге о *Государстве* (373 B) называет *служителями* поэтов (*ποιηταί τε καὶ τούτων ὑπηρέται, ῥαψῳδοί κ. τ. λ.*). Это мнение о бессознательности и безотчетности поэтического вдохновения принадлежало историческому Сократу по согласному с Ксенофонтом свидетельству Платоновой Апологии, где говорится, что источник деятельности поэтов — не мудрость (т. е. уменье), а что они делают свое дело «какою то природного силой и в восторженном состоянии, как божьи гадатели и прорицатели; потому что и они изрекать-то изрекают много прекрасного, а знать ничего не знают из того, о чем говорят», *ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδος καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά, ἴσασι δὲ ουδέν ὧν λέγουσιν*. Apol. 22 C.

В нашем диалоге этот взгляд на бессознательный и безотчетный характер творчества выражен с особою резкостью: поэты и примыкающие к ним лицедеи и рапсоды прямо называются одержимыми и находящимися не в своем уме. И тут особенно чувствуется упомянутый формальный недостаток начинающего мышления. По существу, конечно, Платон прав. Поэзия и всякое другое настоящее художество, — куда независимо от сократической оценки следует отнести и хорошее актерство, — имеет, бесспорно, своим



источником не отчетливое размышление, а нечто совсем другое. Но существует ли в действительности то полное и безусловное противоположное отчетливо знающего искусства (τέχνη — ἐπιστήμη) и вдохновенного творчества, как исступленной одержимости, которое мы видим у Платона? Разве нет между ними связующих звеньев? Да ведь по настоящему кроме этих промежуточных связей ничего и нет в той нашей действительности, о которой здесь идет речь. Ведь и чисто-вдохновенное творчество без всякого участия «своего ума», — с одной стороны, и чисто-знающее искусство (ἐπιστήμη τέχνη), как произведение исключительно своего ума — с другой, ведь они не существуют на свете живьем, а суть лишь по природе нераздельные, но анализом рассудка выделяемые элементы живой действительности, подобно тому, как водород и кислород, не существующее, как отдельные газы в действительной воде, добываются из нее химическим анализом.

Хотя о Гомере собственно нам ничего не известно, но о множестве других поэтов и древних и новых мы достаточно хорошо осведомлены и знаем, что это вовсе не были одержимые и исступленные, а люди в своем уме, намеренно и сознательно занимавшиеся своим дедом и отличавшиеся от прочих смертных во первых особою способностью хорошо делать именно это дело (талант, гений), во вторых тем, что в их делании было больше, чем в их ясном, рефлектирующем сознании, и в третьих, что они сильнее и чаще прочих испытывали те повышения душевной энергии, которые называются вдохновением. Эти три отличительные признака настоящего творчества намечены и у Платона, но не с тою отчетливостью и последовательностью, которыми устранялись бы неверные представления о деле.

Для того понятия, которое мы выражаем, говоря, что поэты творят вследствие своей естественной способности к поэзии, своего таланта, гения, делающего из поэзии их призвание — для этого или близкого к этому понятия у Платона мы находим, по-видимому, три различные выражения. Он говорит, что поэты и другие художники творят θεία μοίρα — по божественному назначению (*уделу*), или же θεία δυνάμει — божественною силою, или наконец φύσει τινί — букв. какою то природою, т. е. прирожденною способностью. Это последнее понятие казалось бы совсем совпадает с нашим общепринятым, если бы оно не явля-

лось в таком характерном сопровождении *φύσει τινί καὶ ἐνθουσιάζοντες* — по какой-то природе и в *состоянии энтузиазма*. Энтузиазма у поэтов конечно никто не отнимает и теперь. Но если мы вспомним, что Платон обозначает этим словом состояние неистово пляшущих и скачущих корибантов и галлюцинирующих в опьянении вакханок, что как синоним *ἐνθουσιάζοντες* он употребляет *κατεχόμενοι*. — одержимые, а также *ἔκφρονες* — сумасшедшие и mainTmanoi бесноватые, то нам придется признать, что такой энтузиазм не совсем похож на тот, который мы приписываем художественному творчеству, а также что в связи с этим и платоновское *φύσει τινί* едва ли совпадает с ходячим понятием прирожденного дарования.

Правда, что в изложении Платона описательная характеристика психического состояния сливается с его причинным объяснением: состояние описывается, как умоисступление, а в качестве причины его указывается одержание Музою, или какою-нибудь другою сверхчеловеческою силой (такое значение по связи двух текстов принимает платоновское *φύσις τις*). Вопроса о первых причинах художественного творчества мы здесь разбирать не будем, так как и Платон в него не углубляется, по крайней мере в сократических диалогах*. Допуская охотно общую точку зрения нашего философа, на первый источник художественного творчества и признавая здесь некоторое действие сил, или «природ» сверхчеловеческих, мы должны заметить, что самый способ действия этого сверхчеловеческого начала творчества представлен здесь слишком односторонне я несоответственно действительности. Весьма характерно в этом отношении указание на Тинниха Халкидийского. По словам Платона это был человек лишенный поэтического дарования, но в один прекрасный день им овладел Аполлон, или Муза, — словом на него что-то нашло — и он произвел, очевидно безо всякого участия своего ума, прекраснейшую из всех песен, а потом опять ни-

* Вообще к эстетическим взглядом Платона, и особенно к его мыслям о поэзии и ее различных родах мы еще будем иметь случай возвращаться по поводу других его, более поздних произведений, где между прочим прямее и определеннее, чем в настоящем диалоге высказалась и его всегдашняя неприязнь к Гомеру.



чего путного сотворить не мог. Всем известно, что такие случаи бывают, хотя редко, но представляя такой исключительный случай как нормальный образчик поэтического творчества, Платон очевидно ошибается. Ведь если бы то, что случилось с Тиннихом, было характеристично для поэзии вообще, то это значило бы, что для поэзии вообще совсем не нужно не только умственного труда, но и поэтического дарования, а нужен лишь чистый произвол какого-нибудь божественного, или демонического существа, которое, овладевши любым субъектом может сделать его мгновенным инструментом для поэтических произведений — представление, ничего общего с действительностью не имеющее. Если в том, что произошло с Тиннихом Халкидийским видеть общий и нормальный характер художественного творчества, то придется, пожалуй, и способ действия упоминаемых Платоном вакханок, черпавших молоко из речной воды, признать за образец молочного хозяйства.

Если же взять более широкую опытную основу для понятия о поэтическом вдохновении, то нужно будет допустить, что это вдохновение 1) не овладевает произвольно всяким, а предполагает обыкновенно прирожденную и в известной степени постоянную способность к его восприятию со стороны воспринимающего; 2) эта постоянная природная особая сила некоторых людей, называемая поэтическою талантливостью и гениальностью, отсутствовавшая может быть у Тинниха Халкидийского, за то несомненно присутствовавшая у Алкея, Архилоха, Тиртея, у Сафо и великого множества других поэтов, хотя действует не от ума (ибо тогда всякий умный человек мог бы быть и хорошим поэтом настолько, насколько он умен, — чего на самом деле мы не видим,) — но действуя не от ума, эта поэтическая сила действует *с умом*, во-первых в смысле *присутствия* ума — ибо вообще не бывает, чтобы что-нибудь истинно поэтическое создавалось в состоянии действительного безумия и бессознательности, — а во-вторых и в смысле вспомогательного умственного *труда* так как хотя посредством одного труженичества и нельзя сделаться настоящим поэтом, но вместе с тем несомненно, что все настоящие поэты более или менее трудились умственно и трудятся над изучением (хотя бы грубо-эмпирическим) своего дела и над обработкою своих произведений.



Что поэтическое вдохновение, как и всякое другое, во внешних своих проявлениях имеет черты сходства с некоторыми видами психического расстройства, это несомненно, — но узкие пределы этого сходства очевидны уже из того, что о «безумии поэтов» говорят скорее в смысле похвалы, как об их преимуществе, не требующем ни мер предосторожности, ни курса лечения. «Безумие поэта» есть метафора, которая в точном смысле значит только, что в самом процессе творчества поэт, свободный от рассудочной ограниченности, испытывает и показывает необычное повышение интуитивной сверхрассудочной деятельности ума. И если это повышение вызвано (отчасти) действием какой-нибудь сверхчеловеческой силы, то во всяком случае это не есть платоновское «одержание», где поэт превращается в безвольное и бессознательное, следовательно механическое орудие внешней ему и чуждой силы. Вместо пассивной одержимости необходимо признать здесь взаимодействие между вдохновляющею силою и целым существом вдохновляемого*, а он прежде всего должен быть способен к такому взаимодействию, т. е. не только *восприимчив* вообще к вдохновляющему действию, но также *устроен* органически и для соответствующей реакции и *настроен* (в данный момент) к ее прямому обнаружению. Одна восприимчивость к действию муз вообще дает лишь основание для эстетического вкуса; особое устроение, или постоянная приспособленность души к художественным реакциям того, или другого рода, есть то, что на различных степенях силы и совершенства называется художественною способностью, или уменьем, дарованьем, талантом, гением; наконец действительный момент творческой производительности иди осуществления художнических реакции есть то, что в собственном смысле называется вдохновением — ощутительная встреча восприимчивой, художественно устроенной и настроенной души с положительным сверхчеловеческим действием. Что этот третий актуальный момент творчества необходимо предполагает два первые условия — поэтическую восприимчивость и поэтическую даровитость, — одним словом естественную предрасположенность души к такому именно деланию — это всего луч-

* Вроде того, что изображено у Альфреда Мюссе в его «Ночах».



ше поясняется из удивительного сравнения Платона в настоящем же диалоге: пусть Муза так же действует на поэта и через поэта, как магнит на железное кольцо и через него на другие, — но ведь только на железное и никакое другое. Магнит какой угодно силы ни в каком случае не притянет кольца костяного, или деревянного и даже золотого. Точно также не только девять, но сорок тысяч сестер, сколько бы ни старались, не окажут желанного действия на душу, по природному своему строению не предрасположенную к художественному творчеству, — что конечно нисколько не мешает золоту быть гораздо ценнее железа и иному человеку, никогда не сочинившему даже ни одного пэана, быть гораздо важнее и дороже для человечества, чем все стихотворцы вместе взятые.

V

Если поэты и прочие художники делают свое дело не как одержимые или держимые чуждою силою инструменты, передающее другим только то, что в них извне вложено, то с другой стороны «знающие искусники» (обладатели *ἐπιστήμη = τέχνη*) не действуют только по одному отчетливому, рассуждению и точным сведениям о своем деле. Кроме того, что для обоих родов деятельности требуется одно общее условие: прирожденная способность или одаренность (так как не только для поэта, музыканта, или актера, но также для хорошего математика и диалектика, полководца и мореплавателя необходимо природное дарование), — кроме этого и здесь для успешного применения к делу своего дарования в каждом отдельном случае недостаточно ни точного знания, основанного на изучении и рассуждении, ни приобретенной умелости, обусловленной постоянным упражнением, а нужно еще нечто соответствующее вдохновению, и обыкновенно называемое удачею. Как про деятельность художественно творческую мы сказали, что она, хотя не от ума происходит, но с умом совершается, так про всякую деятельность познавательную и рассудочно - техническую (*ἐπιστήμη τέχνη* Платона) следует сказать, что она хотя не из вдохновения проистекает, но только при некотором вдохновении хорошо исполняется. Как ум в первом случае, так вдохновение во втором — представляют не источник или полную причину дела, а лишь одно из его необходимых условий. Как *не все люди*


могут одинаково хорошо заниматься известным делом, но по различию дарований (первое условие), одни лучше, другие хуже, а третьи вовсе нет, так *не во все моменты* своей жизни и деятельности *один и тот же даровитый человек* одинаково удачно делает то, что делает, но по различию вдохновения (второе условие) иногда более, иногда менее удачно, а иногда и вовсе неудачно. Я думаю, что правильно сближаю «удачу» с «вдохновением»; во многих случаях, когда мы по-русски говорим, что кто-нибудь сделал что-нибудь удачно, на таком точном языке как французский, говорят, что сделавший, или произведший это *был хорошо вдохновлен* (il a été bien inspiré), а римлянин сказал бы: он это сделал не без божества (non sine numine fecit). Думаю также, что русская удача не очень далеко отстоит от той самой греческой feia moira, которую Платон в разбираемом диалоге ошибочно приурочивает к несуществующему бессознательному и умоисступленному творчеству, тогда как она очевидно есть, окончательное условие всякого успешного делания. На каких, основаниях можно было бы отрицать, например, что Архимед открыл свою гидростатическую аксиому *φεία μοίρα*, или *φεία δυνάμει*?

Вез сомнения, противуполагая знающих искусников, или искусных знатоков умоисступленным энтузиастам, Платон себя относил к первому разряду людей, но и он, конечно не мог бы ничего возразить против того неоспоримого указания, что некоторые из его произведений написаны с большим вдохновением и потому вышли более удачными, другие с меньшим и менее удачны, а третьи (наприм. двенадцать книг *Законов*) написаны без всякого вдохновения и удачи. То же самое можно сказать о всех значительных философах и ученых не менее, чем о поэтах и прочих художниках. А из этого простого факта в связи с предыдущими указаниями явствует во первых, что все человеческие деятельности, как таковые, обусловлены одними и теми же определяющими началами, а именно: природными склонностями и дарованиями, умом и рассуждением, опытом, обучением и упражнением, наконец вдохновением; во вторых ясно, что различаются человеческие деятельности и занятия (например философия и кучерская профессия, стихотворчество и скотоводство), помимо различия их ближайших предметов и целей, лишь относительным преобладанием и степенью развитая тех или других



из указанных образующих начал всякой человеческой деятельности; а в-третьих должно заметить, что вдохновение, как последний и решающий двигатель всех дел человеческих, тем самым вовсе не есть простое состояние одержимости человека какою-то внешнею и произвольно его захватывающею силою, а представляет явление гораздо более сложное, более имманентное человеку по существу и более тесно связанное со всеми другими его способностями и состояниями (как душевными, так и телесными) и имеющее в феноменологической своей действительности множество различных степеней и индивидуальных оттенков.

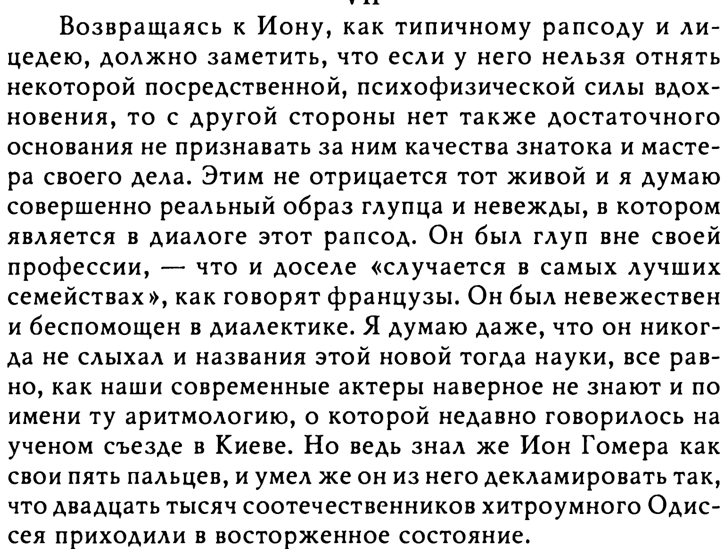
VI

Применяя изложенные соображения к сюжету нашего диалога, мы можем теперь ответить на вопрос, что же такое собственно был рапсод и чем он привлекал и удовлетворял свою публику. Он не был и не имел надобности быть ни одержимым энтузиастом, магически или магнетически передающим толпе этот свой, тоже магически или магнетически полученный безумный энтузиазм, — ни совершенным знатоком своего предмета, способным дать полный и ясный отчет во всем, чего касалась его декламация. Такая дилемма по отношению ли к рапсоду, или к кому бы то ни было, не соответствует, как мы знаем, истинному положению дела.

Ион, как и другие хорошие рапсоды, был, конечно, не чужд и вдохновения. Несмотря на все свое хвастливое тщеславие, так ярко изображенное Платоном, Ион не был лжецом в собственном смысле этого слова; если невозможно ему поверить, когда он говорить, что будучи первым в Элладе рапсодом он тем самым и первейший полководец во всей Элладе, то ведь такое неосновательное утверждение свидетельствует не о лживости, а только о том свойстве, которое Сократ и его ученики отметили во всем народе рапсодов. Но когда Ион свидетельствует о простом факте личного опыта, говоря, что во время рапсодирования у него в патетических и сильных местах показываются слезы, волосы встают дыбом и сердце прыгает, — эти слова внушают нам полное доверие. Такая возбужденность есть, конечно, некоторый вид вдохновения, но, очевидно, это вдохновение не имеет ничего общего с одержимостью

и умоисступлением, так как оно по свидетельству того же Иона совмещается с наблюдением за собою и другими и даже с житейскими расчетами. При всей своей наивности и впечатлительности почтенный рапсод остается и на подмостках не только в своем уме, но и «себе на уме». С другой стороны вдохновение Иона, конечно, не слишком высокого рода и близко граничит с особой физической возбудимостью нервных и истеричных людей, которые тоже легко плачут, пугаются, испытывают сердцебиение, но при этом также не забывают и своих выгод. Но так как возбуждение Иона на подмостках вызывается все таки идеальным предметом — Гомеровыми поэмами, которые действуют на него особенным образом и независимо от корыстного расчета, потому что он ведь возбуждался, лишь только заговорят при нем о Гомере, — то его состояние должно все таки признать некоторым видом вдохновения, тем более, что он по-видимому не всегда бывал одинаково «в ударе», — иначе он и не испытал бы зависимости своего вознаграждения от удачности или неудачности своего исполнения. И с точки зрения Платона вдохновение рапсода (если бы он и допускал его без иронии) могло быть только вдохновением так сказать второй руки — не от самой Музы, а от вдохновенного музою поэта. Впрочем мы знаем, что помимо этой второстепенной и для Платона сомнительной вдохновенности рапсода, и первостепенное, непосредственно с сверхчеловеческим источником связанное вдохновение поэтического гения, нисколько не исключает (вопреки взгляду нашего философа) сознательности и присутствия ума, хотя и обращенного не туда, куда смотрел рапсод. Сознательность и присутствие ума действительно несовместимы лишь с той экстатической одержимостью корибантов и вакханок, которую Платон неосновательно ставит в прямую и тесную связь с поэзией и художественным творчеством вообще — очевидно неосновательно, так как неизвестно ни одного примера, чтобы действительные корибанты и действительные вакханки из своих беснований выносили какое-нибудь истинно-поэтическое произведение. Превращать воду в мед и молоко, конечно, легче (особенно с пьяных глаз), нежели дикое *безрассудство* стихийных оргий превратить в *сверхрассудочность* художественного творчества.

VII



Возвращаясь к Иону, как типичному рапсоду и лицедею, должно заметить, что если у него нельзя отнять некоторой посредственной, психофизической силы вдохновения, то с другой стороны нет также достаточного основания не признавать за ним качества знатока и мастера своего дела. Этим не отрицается тот живой и я думаю совершенно реальный образ глупца и невежды, в котором является в диалоге этот рапсод. Он был глуп вне своей профессии, — что и доселе «случается в самых лучших семействах», как говорят французы. Он был невежествен и беспомощен в диалектике. Я думаю даже, что он никогда не слыхал и названия этой новой тогда науки, все равно, как наши современные актеры наверное не знают и по имени ту аритмологию, о которой недавно говорилось на ученом съезде в Киеве. Но ведь знал же Ион Гомера как свои пять пальцев, и умел же он из него декламировать так, что двадцать тысяч соотечественников хитроумного Одиссея приходили в восторженное состояние.

Какую бы оценку ни делали мы актерскому уменью, оно во всяком случае, есть действительное уменье, обусловленное особым дарованием, и имеющее в нашей природе корни столь глубокие, что первых представителей актерского призвания следует искать между нашими до-человеческими предками, из которых многие отлично умеют и *передразнивать*, и *притворяться*, т. е. обладают начатками сценической профессии. У Платона в других диалогах говорится о целой области искусств подражательных (μιμητική) куда прямо относится искусство рапсода, превосходящее конечно простое передразнивание тем элементом знания и изучения, которое требовалось от рапсода и не требуется от обезьяны. Знание это было так сказать начетческое, и невежество нашего Иона относительно Гомера состояло, конечно, не в том, чтобы он его не знал, — напротив, он его знал по своему отлично, — а в том, что это свое начетческое знание Гомера он принимал за совершенно научное. Но между крайними пределами здесь так много сливающихся переходов, и особенно в то время — где были точные границы между знанием научным и ненаучным? Положим, то, что сообщал Ион о Гомере и по поводу Гомера не было научно ни по содержанию, ни по методу, — но насколько научно было в обоих этих отно-



шениях то естествоведение, что мы находим в Платоновом *Тимее*, и то языковедение, что излагается в Платоновом *Кратиле*? Думаю, что со стороны специальных сведений и методов исследования расстояние от Платона до Лавуазье и Фарадэ, до Боппа и Макса Миллера было ничуть не меньше, нежели расстояние от Иона до Авг. Фридр. Вольфа и Отфрида Мюллера, и конечно та точка зрения, с которой Платон признавал рапсода невеждою, вовсе не имела специально-научного характера в современном смысле.

Различие между рапсодом и философом было другое и гораздо более глубокое и важное: рапсод хотя имел многие знания, но даже не ставил и вопроса о том, что такое собственно знание, какие его задачи, условия и *окончательная цель*, тогда как бесспорная сущность философии в возбуждении именно этого вопроса, каковы бы затем ни были его решения.

Впрочем наш диалог, мастерски изображая личность типического рапсода, к сожалению не дает нам живого представления о том, как и с какой собственно стороны рапсоды изучали Гомера и что они о нем сообщали. Сократ не допускает Иона представить образчики своего знания о Гомере — и это несомненно есть важный недостаток диалога, заставляющей нас несмотря на черты истинной гениальности в нем (магнит, характеристика поэта) согласиться с теми критиками, которые признают Иона незрелым и не вполне обработанным произведением Платона. Когда в диалоге *Фэдр* наш философ хотел показать несостоятельность ораторов известного рода, он не поскупился воспроизвести длинное послание Лизия о преимуществах спокойной любовной связи над пламенной страстью. Точно также для полного суждения о рапсодах требовался какой-нибудь объективный corpus delicti.

Настоящею задачей Платона в этом диалоге не было, конечно, обвинять Иона или рапсодов вообще в том, что они плохие лицедеи, или не имеют достаточного фактического знакомства с Гомеровыми поэмами, а лишь показать, что весь этот культ Гомера, представляемый рапсодами, как по своему предмету, так и по характеру отношения к этому предмету со стороны рапсодов, не может иметь того высокого авторитета и руководственного значения, на которое они заявляли притязания. Жрецы Гомерова культа не имели права направлять общественное сознание и жизнь



не потому, конечно, что бы они плохо знали гомеровские стихи, или не умели производить желательного им впечатления на толпу, — а потому, что по степени и свойству своего умственного развитая они не могли и даже не чувствовали потребности дать себе и другим разумного отчета да общем значении и характере — в истинном смысле гомеровской поэзии. Они не только не могли решить, но и не ставили вопроса: должна ли, и почему эта поэзия быть верховным и универсальным авторитетом для эллинов. Стихи его они знали, чувствовали и передавали хорошо, но каноническое так сказать значение Гомера принималось ими слепо на веру, и никакого разумного оправдания для него они не приводили и не могли привести. Живым и наглядным образом показать эту внутреннюю несостоятельность и беспомощность гомеровского культа — вот прямая задача нашего диалога, блистательно им исполненная не смотря на указанные недостатки. У читателя получается решительное впечатление в том смысле, что люди, подобные Иону (а он ведь был лучший изо всех рапсодов в Элладе), как ограниченные специалисты, безотчетно преданные своей профессии с слепой и комически притязательной верой в ее высшее значение, ни в каком случае не могут быть духовными вождями исторической нации.

Но одна ли профессия рапсодов имела притязание на высший авторитет при полной неспособности оправдать такое притязание отчетливым мышлением? Мы знаем из *Второго Алкивиада* сократический взгляд на слабость в этом отношении всех профессиональных людей вообще. Этот общий сократический взгляд, поясненный в *Ионе* на счет рапсодов, поясняется в *Лахесе*, на счет военной профессии.

ЛАХЕС
(или о мужестве)

Собеседники: Лизимах, Мелезий, Никий, Лахес, Сыновья Лизимаха и Мелезия, Сократ

178 **Лиз.** Ну вот, Никий и Лахес[1], видели вы этого чело-
века, как он состязался в полном вооружении[2]; а зачем
я и вот он, Мелезий, заставили вас посмотреть его вмес-
те с нами, давеча мы не сказали, теперь же хотим ска-
зать, потому, думаем мы, что с вами-то нам нужно быть
откровенными. Ведь есть и такие, что смеются над по-
добными вещами, и если кто-нибудь обратится к ним
за советом, они не скажут прямо того, что думают, а,
применяясь к человеку, который с ними советуется,
B говорят другое несогласно с собственным своим мне-
нием. Но вас мы считаем способными и понять дело, и
просто сказать, что вы об этом думаете, вот почему мы
и взяли вас на совещание по вопросу, о котором сей-
час и сообщим вам. И вот, стадо быть, к чему я это все
веду. Мальчики эти — сыновья наши; этот, которого
зовут по имени деда Фукидидом, — вот его сын, а этот —
мой; и он тоже носит имя своего деда, отца моего: Ари-
179 стидом зовем его. Вот мы и решили заботиться о них
насколько можно более и не поступать так, как все по-
ступают, — не позволять мальчикам, как только они
выросли, делать все, что им угодно, но именно теперь
B и начать заботиться о них по мере наших сил. Зная же,
что и у вас есть сыновья, мы полагали, что кому же как
не вам было позаботиться о том способе ухода за ними,

---

[1] О собеседниках Сократа в этом разговоре смотри ниже в *Рассуждении*.

[2] Речь идет о преподавателе фехтования (*ὁπλόμαχος*; *ὁπλομαχία, ἐν ὅπλοις μάχασθαι*). Фехтование было в это время модным упражнением и преподавалось софистами наряду с другими военными дисциплинами; о его значении и о том, как смотрели на него греки, мы узнаем все более из отзывов о нем Никия и Лахеза в самом диалоге.

чрез который они бы стали что ни на есть лучше. А если
бы оказалось, что вы не очень-то подумали об этом,
то мы хотели напомнить, что не следует пренебрегать
этим — да и пригласить вас сообща заняться как-нибудь
нашими сыновьями. А как мы это надумали, Никий и
Лахес, это вам надобно выслушать, будь оно немножко
и длинно. Ведь у нас с Мелезием стол общий, и мальчи- C
ки обедают вместе с нами. Я уж сказал, что мы будем с
вами откровенны. Так вот у каждого из нас много есть
чего хорошего порассказать молодым людям о том, что
сделали наши отцы и на войне и в мирное время, устра-
ивая дела или союзников, или самого города; своих же
собственных подвигов ни тот, ни другой, из нас назвать
не может. Понятно, что мы стыдимся этого перед ними
и виним наших отцов, что нас, когда мы стали подрост- D
ками, они допускали бездельничать, а чужими делами
занимались. И юношам нашим мы ставим это на вид,
говоря, что если они не послушаются нас и не потру-
дятся над собою, то и славы им никакой не будет, а если
потрудятся, то легко сделаются достойными имен, ко-
торые носят. А как они говорят, что послушаются, то
вот мы и думаем, какую бы следовало им пройти науку
или чем бы такое заняться, чтобы стать вполне достой- E
ными людьми. Вот и это обучение присоветовал нам
один человек, дескать хорошо бы юношам научиться
состязанию в полном вооружении, и хвалил нам этого
самого человека, на представлении которого вы сей-
час были, и наказывал посмотреть его. Мы и сочли нуж-
ным и самим пойти посмотреть этого человека, да и вас
захватить с собою, чтоб вы кстати и посмотрели вмес-
те с нами, а, если есть охота, то и помогли нам советом
и приняли участие в нашей заботе о сыновьях. Вот о чем 180
мы хотели сообщить вам, а теперь уж ваше дело дать нам
совет и относительно этой науки, следует ли по вашему
обучаться ей или нет, и относительно чего другого, в
случае если вы можете указать какое-нибудь-обучение
или занятие, подходящее для молодого человека, а уж
также скажите нам, что вы думаете относительно того,
чтобы присоединиться к нам в этом деле.

Ник. С своей стороны, Лизимах и Мелезий, я не
только хвалю ваше намерение, но и готов присоеди-
ниться к вам; думаю, что вот и Лахес тоже.



Лах. И ты не ошибаешься, Никий. Действительно,
B то, что Лизимах говорил сейчас о своем отце и об отце Мелезия, мне кажется вполне может быть сказано не о них одних, но и о нас, да и обо всех, кто только занимается государственными делами; с ними действительно бывает в том роде, как он говорил: и дети, и прочее их достояние остаются у них в пренебрежении и безо всякого попечения. Это ты верно говоришь, Лизимах; что же касается того, что ты обращаешься за советом к нам,
C а Сократа вот не приглашаешь, этому я удивляюсь, во-первых потому, что он тебе земляк[3], а кроме того, где только ни зайдет речь о чем-нибудь подобном тому, чего ты ищешь, о науке или о каком-нибудь занятии, полезном для юношей, — он всегда тут как тут.

Лиз. Да что ты говоришь, Лахес? значит Сократ этот занимается такими вещами?

Лах. Без сомнения, Лизимах.

Ник. Об этом и я, пожалуй, могу засвидетельствовать тебе не хуже Лахеса, потому что он мне самому
D недавно указал для моего сына учителя музыки, Агафоклова ученика Дамона[4], не только изрядного музыканта, но и человека, способного руководить мальчиками этого возраста и в чем угодно другом.

Лиз. Нашему брату куда уж знать тех, что помоложе, Сократ, Лахес и Никий, потому что по годам нашим мы больше сидим дома. Так если и ты можешь посоветовать земляку своему что-нибудь хорошее, сын Софро-
E ниска, то посоветуй; оно и следует: ведь ты уже по отцу должен быть нам другом, потому что мы с твоим отцом всегда были приятелями и друзьями, и до самой его кончины не было у нас с ним никакого недоразумения. А еще вот что: они говорят, а мне кое-что и припомнись; эти самые наши дети, разговаривая дома между собою, часто поминают какого-то Сократа и очень его

---

[3] *ὄντα δημότην*. Демот — ближайший земляк, принадлежащей к одному дему с кем-нибудь. Дем (*δῆμος*) единица земельного деления Аттики, небольшой округ; Аристид и Сократ были из дема Алопеки, находившегося в получасе ходьбы от Афин, на северо-восток от города.

[4] Дамон — известный музыкант, по преданию учитель Платона; см. о нем в *Первом Алкивиаде*, 218 С. Агафокл — неизвестен.

расхваливают, а я ни разу и не спросил их, не о сыне ли Софрониска они говорят. Ну, ребята, скажите мне, это 181
и есть Сократ, которого вы постоянно поминаете?

Сыновья. Конечно, отец, он самый.

Лиз. Клянусь Герой, Сократ, это во всяком случай хорошо, что ты поддерживаешь добрую славу такого превосходного человека, как твой отец, и в других отношениях, а главное в том, что способствуешь продолжению дружбы между нашими домами.

Лах. Смотри, Лизимах, не отпускай от себя этого
человека; я могу сказать, что мне пришлось видеть его B
еще кое-где поддерживающим славу не то что отца, но отечества; а именно, во время отступления под Делием[5] шел он вместе со мною, ну и я тебе скажу, что пожелай только другие вести себя так же, как он, — прямо стоял бы наш город и не пал бы тогда таким падением.

Лиз. Это поистине прекрасная похвала, когда хвалят люди, заслуживающее доверия, да еще за то именно, за что они тебя хвалят, Сократ; будь уверен, слыша это, я радуюсь, что ты в такой славе, и считай меня в числе самых благорасположенных к тебе людей. А ведь
по правде-то следовало бы тебе и раньше догадаться C
ходить к нам и считать нас за своих; ну а уж с этого дня, после того как мы признали друг друга, ты иначе и не думай, а ходи к нам и знай вперед и нас, и этих юношей, чтобы дружба отцов сохранялась и между вами. Ну а с чего мы начали, об этом-то что вы скажете? Как вам кажется, полезно мальчикам это обучение, или нет: научиться состязанию в полном вооружении?

Сокр. Что касается меня, Лизимах, то и в этом я D
постараюсь дать тебе совет, насколько могу, а с другой стороны исполню и то, чего ты от меня желаешь. Но всего правильнее было бы, кажется, если бы я, как самый молодой и неопытный, послушал сначала их, что они скажут, и поучился бы у них; а если бы у меня нашлось сказать еще что-нибудь сверх того, что они скажут, тогда только мог бы я обратиться с поучением и убеждать и тебя, и их. Так вот, Никий, отчего бы не высказаться из вас тому, или другому?

---

[5] Под Делием Афиняне были разбиты Беотийцами в 424 г.

Ник. Ничто не мешает, Сократ. И мне кажется
E именно, что изучать эту науку полезно юношам во мно-
гих отношениях. Уж одно то хорошо что молодые люди
будут проводить время не в том, в чем они обыкновен-
но любят его проводить, когда бывают свободны, а в
таком занятии, от которого и тело необходимо прихо-
дит в лучшее состояние, потому что, занятие это ни чем
182 не хуже и требует не меньших усилий, чем все другие
упражнения; а кроме того, наряду с верховой ездой,
это упражнение как нельзя более идет свободному
гражданину. Ведь на том поприще, где мы борцы и к
тому, в чем нам предстоит борьба, готовится только
тот, кто упражняется в обращении с орудиями, упо-
требляемыми на войне. Далее, наука эта может пожа-
луй принести пользу и во время самого сражения, когда
приходится сражаться в строю вместе со многими дру-
гими. Но самая большая от нее польза — это когда ряды
B уже прорваны и когда приходится биться поодиночке,
либо нападая на отступающего во время преследова-
ния, либо во время бегства самому отражая нападение;
и человек, знающий эту науку, не понесет никакого
вреда, сражаясь по крайней мере против одного, а
очень может быть, что и сражаясь против многих, но
всюду, благодаря ей, будет брать верх. А еще она вызы-
вает стремление к другой изящнейшей науки; потому что
всякий, научившись состязаться в полном вооружении,
пожелает и той науки, которая следует за этим по по-
рядку, — науки о расположении войска, и, усвоив и то
и другое и полагая в этом свое честолюбие, устремит-
ся к изучению всего, что необходимо для полководца.
C Но уже вполне очевидно, что все относящиеся сюда
обучения и упражнения, которые ведет за собою это
дело, благородны и заслуживают того, чтобы учиться
им и упражняться в них. Прибавлю еще вещь немало-
важную, что наука эта делает всякого человека значи-
тельно более смелым и мужественным на войне, чем бы
он был без нее. И того не пройдем молчанием, хотя бы
это и показалось кому-нибудь неважным, что через нее
человек приобретает более внушительную осанку, как
D раз там, где ему необходимо иметь ее, и через это яв-
ляется более страшным для врагов. Итак, Лизимах, я
повторяю, что на мой взгляд юношей следует учить это-

му делу, а почему следует, я уже сказал; и вот, если бы Лахес с своей стороны что-нибудь прибавил, я бы сам послушал его с удовольствием.

Лах. Право уж, Никий, трудновато сказать о какой бы то ни было науке, что не следует учиться ей, потому что нам кажется, что хорошо бы знать все; вот тоже и это *вооруженное состязание*[6] если оно наука, E
как утверждают преподающее его и как думает Никий, следует ему учиться, если же не наука, и те, что берутся обучать этому, только обманывают нас, или, хотя бы и наука, но не слишком важная, то к чему и учиться ей? Говорю же я это так, соображая следующее: если бы, думается мне, было тут что-нибудь такое, то уж это не скрылось бы от Лакедемонян, у которых нет в жизни другой заботы, как именно изобретать что-нибудь и упражняться в чем-нибудь таком, благодаря чему они 183
могли бы превзойти других в военном деле. Но если они это и проглядели, за то преподаватели этой науки не проглядели того обстоятельства, что Лакедемоняне ревностнее всех Эллинов занимаются подобными вещами, и что если уж у них прославился кто-нибудь на этом поприще, такой человек и во всяком другом месте заработает много денег, — ну вот так же, как сочинитель трагедии, который бы прославился у нас. В самом деле, B
кто думает, что сочинил хорошую трагедию, тот не ставит ее в разных других городах, колеся вокруг Аттики, но является прямо сюда и показывает ее здешним зрителям, как и следует. А эти состязающиеся в полном вооружении, как видно, считают Лакедемон каким-то заповедным святилищем и ноги занести туда не смеют, но обходят его кругом и показывают свое искусство всем, только не Лакедемонянам, а предпочтительно тем, которые и сами готовы согласиться, что многие опередили их в военном искусстве. А затем, мне не раз C
приходилось бывать с ними в деле, и я знаю, какие это люди. Впрочем это можно видеть из того уже, что, как

[6] *τὸ ὁπλιτικὸν τοῦτο*; обыкновенно *ὁπλιτικόν* означает всю тяжеловооруженную часть войска; если бы это слово было равнозначительным *ὁπλομαχία*, то указательное местоимение *τοῦτο* являлось бы лишним; скорее же Лахес употребил здесь выражение, в котором заключалась какая-то насмешка.



нарочно, никто из этих предающихся состязанию в полном вооружении никогда не сделался военною знаменитостью. Во всем остальном обыкновенно кто над чем работает, в том и приобретает известность, а им
D как-то особенно не везет в их деле. Вот и этого Стезилая, которого вы смотрели вместе со мною в такой толпе и который не весть что говорил о себе в своей речи, мне посчастливилось видеть в другом месте, где ему пришлось волей неволей показать свое искусство в настоящем виде. А именно, когда судно на котором он служил, напало на какую-то баржу, он сражался с помощью серпоносного копья, оружия совершенно особенного, как и сам он человек особенный. Об остальном не стоит рассказывать, а вот только к чему привела остроумная выдумка приделать копью серп. Он сражается, а
E серп зацепись где-то за снасти, да застрянь крепко. Потащил его к себе наш Стезилай, чтобы высвободить, да не смог; тем временем баржа стала проходить бок о бок с нашим кораблем; пока она проходила, он все время бежал вдоль по кораблю, держась за свое копье, а как она прошла совсем и потащила его за собою вместе с копьем, он стал перепускать копье рукою, пока наконец
184 не ухватился за самый его кончик. И поднялся смех и гам на барже, как завидели его в этом положении, а когда кто-то бросил ему в ноги на палубу камень, и он выпустил копье, тут уж и у нас на триере никто не был в силах удержаться от хохота при виде оного серпоносного копья, висящего на (неприятельской) барже. Таким образом может быть оно и в самом деле в том роде, как утверждает Никий; только вот что пришлось
B мне самому видеть. Значит, как я и сначала сказал, или это наука, только немного в ней пользы, как вы видите, или совсем не наука, а только так называется и выдается за науку, — и в том, и в другом случае не стоит браться за ее изучение. И мне кажется, что если кто-нибудь, будучи трусом, возомнит себя знатоком этого дела, то, ставши от этого заносчивее, тем более обнаружит, каков он, а с другой стороны и храбрый, за которым все следят, погрешив хотя бы в пустяке, может подвергнуться большому злословию. Ведь на присвоение себе такого рода знания смотрят косо, так что тому, кто выдает себя за знатока в этом деле, никак не избежать на-

смешек, разве что он уж не знаю как выделяется между всеми своею доблестью. Вот приблизительно мой взгляд C на увлечение этою наукой, Лизимах. Но, как я уже сказал, ты должен не отпускать и Сократа, а просить его сообщить нам свое мнение, что он думает об этом предмете.

Лиз. Так уж я прошу тебя, Сократ. Мне самому ка- D жется, что в нашем совещании не достает как бы решающего голоса. Будь они согласны между собою, тогда не было бы в этом такой нужды, а теперь сам ты видишь, что Лахес сказал как раз совсем другое, чем Никий; а потому хорошо бы было и тебя послушать, с кем-то из них ты согласен.

Сокр. Как же это, Лизимах? Из двух мнений ты думаешь принять то, которое будет одобрено большинством из нас?

Лиз. Кто ж бы сделал иначе, Сократ?

Сокр. И ты так же бы сделал, Мелезий? Положим, E ты бы советовался о гимнастике для своего сына, какого рода упражнение ему необходимо, неужели и тогда бы ты послушался большинства, а не того из нас, кому пришлось изучать гимнастику и упражняться в ней под руководством хорошего преподавателя?

Мел. Разумеется его, Сократ.

Сокр. И будь нас четверо против него, ты бы и тогда послушался его скорее, чем нас?

Мел. По всей вероятности.

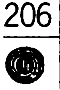
Сокр. Потому, полагаю, что дело знания, а не количества, решать то, что должно быть хорошо решено.

Мел. Как же иначе?

Сокр. Вот то же самое и теперь; сначала нам нуж- 185 но посмотреть, искусен ли тот или другой из нас в том, о чем мы совещаемся, или нет, и кто окажется искусным, того и послушаться, а на других уж не смотреть; если же не окажется искусным, поискать другого. Или вы думаете с Лизимахом, что в настоящее время дело идет у вас о каком-нибудь пустяке, а не о том, что у вас есть самого дорогого? Выйдут ли сыновья хорошими, или наоборот, ведь и вся жизнь отца устроится смотря по тому, какими они выйдут.

Мел. Верно рассуждаешь.

Сокр. Значит большая требуется предусмотрительность в этом деле.



Мел. Еще бы!

B **Сокр.** Ну, а как же теперь относительно того, что я сейчас говорил? Если бы мы хотели исследовать, кто из нас всех искуснее в состязании, как бы стали мы это исследовать? Не так ли, что искуснее всех тот, кто этому учился и упражнялся в этом, у кого к тому же и учителями были мастера этого дела?

Мел. Мне кажется.

Сокр. А еще ранее, неправда ли, мы бы исследовали, что такое самое то, чему учили эти учителя, которых мы доискиваемся?

Мел. То есть как это ты говоришь?

C **Сокр.** А вот так пожалуй будет яснее. Мне кажется, что, рассматривая, кто из нас искусен в этом деле и следовательно учился ему, и кто нет, мы раньше не согласились между собою, что такое само то дело, о котором мы совещаемся.

Ник. Да разве, Сократ, у нас идет вопрос не о состязании в полном вооружении, следует ли, или нет молодым людям учиться этому?

Сокр. О, без сомнения об этом, Никий! Но когда кто-нибудь раздумываешь о лекарстве от глаз, мазаться им или нет, идет ли в таком случае по твоему дело о лекарстве, или о глазах?

Ник. О глазах.

D **Сокр.** Точно так же, стало быть, когда кто-нибудь раздумывает, следует ли надевать на лошадь уздечку или нет, и когда именно, дело идет о лошади, а не об уздечке?

Ник. Это верно.

Сокр. Словом, значит всякий раз, как рассматривают что-нибудь ради чего-нибудь, дело идет о том, ради чего что-нибудь рассматривают, а не о том, чего доискиваются ради другого.

Ник. Непременно.

Сокр. А потому и относительно советчика нужно посмотреть, искусен ли он в уходе за тем, ради чего мы рассматриваем то, что рассматриваем.

Ник. Конечно.

E **Сокр.** Теперь же, неправда ли, мы рассматриваем некоторую науку ради души этих юношей?

Ник. Да.

Сокр. Опытен ли, значит, кто-нибудь из нас в уходе за душой и способен ли делать это хорошо, а также были ли у него хорошие учителя по этой части, — вот на что нужно посмотреть.

Лах. Ну вот, Сократ! Точно тебе не случалось видеть, как иные без учителей искуснее в чем-нибудь, чем с учителями?

Сокр. Конечно случалось, Лахес; только ты сам не согласился бы поверить им на слово, что они хорошие мастера, если бы они не могли показать тебе какое-нибудь дело рук своих, хорошо исполненное, и не то что одно, а лучше если бы несколько. 186

Лах. Это-то верно говоришь.

Сокр. Стало быть, Лахес и Никий, раз Лизимах с Мелезием позвали нас на совет по поводу своих сыновей, заботясь о том, чтобы их души вышли что ни на есть лучше, то уж мы должны указать им и наших учителей, которые, будучи прежде всего сами хорошими учителями и воспитав души многих юношей, потом и нас по-видимому научили тому же самому; это — в случае, если мы утверждаем, что у нас были учителя. А если кто-нибудь из нас заявит, что учителя у него не было, но зато B
он может назвать собственные свои дела, в таком случае он должен указать, кто из Афинян или иностранцев, из свободных или рабов стал по общему признанию хорошим, благодаря ему. Если же и этого не окажется у нас на лицо, тогда мы должны посоветовать искать кого-нибудь другого, а не навлекать на себя со стороны ближайших друзей самого тяжкого обвинения, проделывая опасный опыт над их детьми. И вот, Лизимах и Мелезий, я первый скажу о себе, что у меня не было C
учителя по этой части; и все-таки я от самой юности страстно к этому стремлюсь; но заплатить софистам, которые одни и брались сделать из меня настоящего человека, мне нечем, сам же найти это искусство до сих пор еще я не мог. А вот если бы оказалось, что Никий или Лахес, либо нашли, либо научились ему, я бы не удивился, потому что они и деньгами сильнее меня, так что могли бы научиться у других, и в то же время старше меня настолько, что имели бы время и сами найти. И право мне кажется, что они способны воспитать че- D
ловека; ведь не говорили бы они так смело, какие заня-

тия для юноши полезны и какие вредны, если бы сами сомневались в том, достаточно ли это им известно. Вообще-то я и сам в них не сомневаюсь, а вот что у них вышло несогласие друг с другом, это меня удивило. Поэтому я в свою очередь обращаюсь к тебе с просьбою, Лизимах; как давеча Лахес уговаривал тебя не отпускать меня, а спрашивать, так и я теперь убедительно прошу тебя, не отпускай Лахеса, также и Никия, а спра-
E шивай их и скажи им: ваш Сократ говорит, что он ничего не понимает в этом деле и не в состоянии решить, кто из вас прав, потому что он ничему подобному не учился и ничего такого не изобретал; а вот вы, Лахес и Никий, пускай каждый из вас скажет, кто этот знаменитейший муж, у которого вы учились воспитанию юношей, и потому ли знаете вы эту науку, что изучили ее, или потому, что изобрели ее, и если изучили, то кто был
187 у каждого учителем и какие есть еще мастера этого дела, чтобы, в случае если вам не досуг по причине государственных дел, мы сами могли пойти к ним и склонить их подарками или любезностями, а то зараз и тем и другим, взять на себя попечение о наших и ваших детях, чтоб они вышли порядочными людьми и не посрамили бы своих предков; если же вы сами изобрели это искусство, то укажите нам для примера кого-нибудь, кто бы, благодаря вашему попечению, из негодного сделался насто-
B ящим человеком. Ведь если только теперь принимаетесь вы за дело воспитания, то следует вам иметь в виду, что вы делаете опыт не над Карийцем[7], а над собственными своими детьми и над детьми ваших друзей, и попросту говоря, как бы не оказалось, что вы, по пословице, не умея делать горшка, принимаетесь за амфору[8]. Скажи-

---

[7] Первые наемные войска состояли из Карийцев; наемниками не так дорожили, как своими, и во время сражения ставили их в опасных местах, откуда слово *Кариец* вошло в поговорку с значением лица неважного, с которым можно не стесняться.

[8] *Ἐν πίθῳ ἡ κεραμεία*, буквально — г*ончарное дело с бочки* (начинать); *πίθος* (бочка) — большой глиняный сосуд для вина, так же как и амфора, но иной формы. Схолиаст объясняет, что пословица эта применялась к людям, которые в каком-нибудь деле сразу принимаются за более важное и трудное, минуя более простое и легкое.

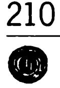
те же, что из этого выпало на вашу долю и имеется при вас, и что нет? — Вот это самое, Лизимах, ты и выведай у наших приятелей и без этого не отпускай их.

Лиз. Мне кажется, друзья мои, что Сократ превосходно это говорит, а желательно ли вам слушать вопро- C
сы и отвечать, это уж как вы сами знаете, Никий и Лахес; только нам с Мелезием конечно было бы приятно, если бы вы захотели разобрать все, о чем спрашивает Сократ. Ведь я с того и начал речь, что мы позвали вас на совет, полагая естественно, что вы и так принимаете к сердцу подобные вещи, а уж особенно раз ваши дети, приблизительно как и наши, находятся в том возрасте, D
который требует воспитания. Так если вам все равно, — говорите и обсудите сообща с Сократом, спрашивая друг друга и отвечая на вопросы. И то он право хорошо сказал, что мы совещаемся теперь о самом важном, что только есть у нас. Так подумайте, как вам кажется, следует ли это делать.

Ник. Я вижу, Лизимах, что ты в самом деле знаешь Сократа только по отцу, а с ним самим не имел дела, разве только когда он еще ребенком попадался тебе E
где-нибудь среди соседей, сопровождая своего отца в храм или в какое-нибудь собрание, а с тех пор как он вырос, ты уже с ним не встречался; это ясно.

Лиз. А что такое, Никий?

Ник. Тебе по-видимому неизвестно, что раз кто-нибудь в разговоре сошелся с Сократом — все равно что породнился — и втянулся в беседу, с чего бы ни начался разговор, Сократ непременно будет гонять своего собеседника вопросами до тех пор, пока тот не окажется вынужденным дать ему отчет, каким образом живет он в настоящее время, да как прожил раньше; и тогда 188
уж Сократ отпустит его — не прежде, чем рассмотревши все это подробно. Я-то уж давно знаком с ним и знаю, что это необходимо претерпеть от него; даже что мне самому придется претерпеть, и это мне хорошо известно. Ведь я, Лизимах, радуюсь, находясь в обществе такого человека, и думаю, что нет ничего дурного в том, чтобы нам замечали, когда мы что-нибудь нехорошо делаем или сделали, а что напротив тот и предусмотрительнее в жизни, кто не избегает этого, а желает B
и почитает достойным, как говорить Солон, учиться все



время пока живет, не рассчитывая, что ум придет сам собою вместе с старостью. Мне это не впервые и не в обиду подвергаться допросу со стороны Сократа; ведь я и раньше догадывался, что раз тут замешался Сократ,
C речь у нас будет не о мальчиках, но о нас самих. И вот повторяю, с своей стороны я ничего не имею против того, чтобы разговаривать с Сократом, как ему самому угодно. А вот Лахеса ты спроси, как он на это смотрит.

Лах. У меня, Никий, один взгляд на разговоры[9], а пожалуй, если хочешь, и не один, а целых два, так что кому-нибудь покажется, что я не то любитель разговоров, не то ненавистник. Действительно, когда я слышу, как говорит о добродетели или о какой-нибудь мудрости человек, которого поистине можно назвать человеком
D и который сам вполне соответствует тому, что он говорит, я чрезвычайно радуюсь, смотря зараз и на говорящего и на то, что он говорит, как одно к другому идет и согласуется; и такой человек кажется мне поистине музыкальным, потому что он извлек прекраснейшую гармонию не из лиры, или еще какого-нибудь орудия игры, а из самой жизни, согласив в себе самом слова с делами, точь-в-точь на дорический лад, а не на ионической, полагаю, и не на фригийский, и не на лидийский, а на образец единой истинно-эллинской гармонии[10]. Такой человек радует меня своею речью и

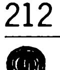
[9] *περὶ λόγων* — в современном русском языке слово (без дальнейших определений) значит лишь внешнее выражение мысли. Здесь у Платона имеются в виду, конечно, не слова, а речи, рассуждения, или разговоры.

[10] Почему Лахес сравнивает согласие между словами и делами не с гармонией вообще, а именно с дорическим ладом, на этот вопрос мы не находим ответа у комментаторов Платона. Древние писатели сообщают нам, что дорическая музыка отличалась простотою и строгостью, ионическая и лидийская — неясностью, фригийская страстностью: но один общий характер дорического лада объясняет только пристрастие к нему Платона, а никак не слова Лахеса. Из тех неполных сведений о греческой музыке, которые дошли до нас, мы узнаем между прочим, что греки вообще очень любили унисон, а из созвучий: простейшее — октаву (*ἀντιφωνία*); в спартанской же музыке, которая сообразно с консервативным характером спартиатов, менее подвергалась изме-

заставляет меня казаться всякому любителем разговоров, так я принимаю слова его. Кто же поступает об- E
ратно этому, тот огорчает меня тем больше, чем лучше он по-видимому говорит, так что я уже кажусь ненавистником речей. Что касается Сократа, то с речью его я не знаком, но раньше, кажется, суждено мне было видеть его на деле, и я нашел поведение его отвечающим самой высокой и благородной речи; если он к тому 189
же обладает и последнею, то я — весь его и с большим удовольствием подвергся бы допросу со стороны такого человека, и ученье не было бы мне в тягость; напротив и я тоже согласен с Солоном, но добавил бы одно, а именно: на старости лет многому желаю учиться[11], *но только у добрых людей*; в этом-то уже он должен со мною согласиться, что и от учителя требуется, чтобы он был хорош; иначе, учась без удовольствия, я могу показаться неспособным. А что учитель еще молод, или не в славе еще, или что-нибудь подобное, об этом я не беспокоюсь. Значит тебя, Сократ, я прошу учить меня B
и выспрашивать сколько тебе угодно, а с другой стороны, если я что-нибудь знаю, тому ты от меня можешь научиться. Так расположен я к тебе с того самого дня, когда ты был со мною в опасности и дал такое доказательство своей доблести, какого только можно требовать. Итак говори все, что тебе хочется, не стесняясь нашими летами.

нениям и следовательно сохранила первоначальную простоту, *унисон* и *октава* были по всей вероятности преобладающими созвучиями (как силен был консерватизм спартанцев и в этой области, достаточно показывает сообщение Плутарха о пене, которую должен был заплатить знаменитый музыкант Терпандр за то, что прибавил к лире одну лишнюю струну). Вот почему, требуя, чтобы дела были *одинаковы* со словами, Лахес сравнивает такое согласие с дорической гармонией. Но в таком случае самое слово гармония теряет то значение, в каком мы его употребляем и является просто синонимом музыки. Помимо этого объяснения слова Лахеса представляются нам лишенными определенного смысла. (Об особенностях греческой музыки смотри у Croiset. La poésie de Pindare, p. 65–70).

[11] Изречение Солона у Плутарха: *Γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος* Стареясь день ото дня многому все же учусь.



Сокр. Вас-то, кажется, мы уже не будем обвинять, C что вы не готовы подать совет и сообща рассмотреть вопрос.

Лиз. Значит дело стало за нами, Сократ; тебя-то ведь я считаю одним из нас. Вот ты и обдумай за меня, что нам нужно выведать у них относительно юношей, поговори с ними да посоветуйся. Потому что сам я от старости часто уже позабываю и что хотел спросить, и D что услышу; а если в середке разговора зайдет речь еще о чем-нибудь, то я совсем уж почти ничего не помню. Так уж лучше вы сами говорите и разберите задачу между собою, а я буду слушать, и затем, как вам покажется лучше, так мы с Мелезием и сделаем.

Сокр. Нужно послушаться Лизимаха и Мелезия, Никий и Лахес. И вот, что мы сейчас-то начали рассматривать, а именно, какие были у нас учителя в этом искусстве или кого сделали мы лучшим, пожалуй и это не мешало бы нам исследовать; только я думаю, что и сле- E дующее рассуждение приведет нас к тому же самому, но вместе с тем оно было бы более начальным, а именно: раз мы знаем о чем-нибудь, что, находясь в чем-нибудь другом, оно делает лучшим то, в чем находится, и кроме того мы в состоянии сделать так, чтобы оно в нем находилось, то уж нам очевидно известно само это что-нибудь, о чем мы должны подать совет, каким бы образом можно было прибрести его всего легче и всего лучше. Но вам может быть, непонятно, что я говорю, тогда легче будет понять таким образом: если мы зна- 190 ем, что зрение, пребывая в глазах, делает лучшими те глаза, в которых пребывает, и кроме того если мы в состоянии сделать так, чтобы оно пребывало в глазах, ясное дело, что нам уж известно, что такое само зрение, о котором мы должны подать совет, каким бы образом мог кто-нибудь приобрести его всего легче и всего лучше. Потому что, если бы мы не знали даже и того, что такое зрение, или что такое слух, трудно бы нам было сделаться достойными упоминания врачами по части глаз или ушей и подавать кому-нибудь советы, каким способом B всего легче и всего лучше приобрести слух или зрение.

Лах. Верно говоришь, Сократ.

Сокр. Вот и теперь, Лахес, не позвали ли они нас для совета о том, каким бы образом можно было вло-

жить в души их сыновей добродетель, чтобы сделать их лучшими?

Лах. Конечно.

Сокр. Так не должны ли мы по крайней мере знать, что такое добродетель? Потому что, если бы мы совсем не знали и того, что такое добродетель, как могли бы мы советовать кому-нибудь, каким образом всего луч- C
ше приобрести ее?

Лах. Мне кажется, Сократ, никак не могли бы.

Сокр. Стало быть Лахес, мы утверждаем, что нам известно, что это такое.

Лах. Конечно утверждаем.

Сокр. А что известно нам, о том уж мы, разумеется, можем и сказать, что это такое.

Лах. Как же иначе?

Сокр. Не будем однако, славнейший мой, сейчас же исследовать всю добродетель, — велико это дело пожалуй, — а посмотрим сначала о какой-нибудь ее части, D
под силу ли нам знать ее; так оно, пожалуй, и легче будет исследовать.

Лах. Да как тебе угодно, Сократ, так и сделаем.

Сокр. Какую же из частей добродетели нам выбрать? Не ясно ли, что ту, в сторону которой клонится, по-видимому, искусство состязания в полном вооружения? А все согласны, кажется, что оно клонится в сторону мужества, не так ли?

Лах. Так именно и кажется.

Сокр. Вот, Лахес, мы и попробуем сначала определить что такое мужество, а уж потом рассмотрим также и то, каким образом юноши могли бы усвоить его себе, насколько возможно усвоить его через упражне- E
ние и обучение. Но постарайся, говорю я, сначала определить, что такое мужество.

Лах. Ей-богу же, Сократ, это не трудно сказать: тот, кто, оставаясь в строю на своем месте, старается отражать неприятелей и не бежит, тот, будь уверен, непременно мужествен.

Сокр. Сказал-то ты хорошо, Лахес; но только должно быть я неясно выразился и сам виноват, что ты ответил не то, что было у меня на уме, когда я спрашивал.

Лах. Что это ты подразумеваешь, Сократ?



Сокр. А я тебе объясню, если только сумею. Конеч-
191 но тот мужествен, кто, оставаясь на своем месте в строю, сражается с неприятелями, как и ты говоришь.

Лах. По крайней мере я утверждаю это.

Сокр. Да и я тоже. Ну, а тот, кто сражаясь с неприятелями бежит, а не остается на месте?

Лах. Как бежит?

Сокр. Да вот как Скифы, говорят, ни чуть не хуже сражаются, когда бегут, чем когда преследуют; и Гомер,
B восхваляя Энеевых коней, сказал где-то, что они мчась туда и сюда, умеют преследовать, и убегать, и самого Энея похвалил за то же, за уменье убегать, и назвал его мастером бегства[12].

Лах. И прекрасно назвал, Сократ, потому что говорил о боевых колесницах; и ты, говоря о Скифском способе сражаться, говоришь о всадниках. Потому что у них-то конница так именно и сражается, а тяжелая пехота, по крайней мере эллинская, — так, как я говорю.

Сокр. За исключением, может быть, лакедемонской,
C Лахес; потому что при Платее, как рассказывают, Лакедемоняне, столкнувшись с персидскими щитоносцами, не захотели сражаться с ними на месте, но побежали, а когда ряды Персов расстроились, они обернулись назад и сражались как конные и таким образом одержали тогда победу.

Лах. Твоя правда.

Сокр. То-то я и сказал сейчас! моя вина, что ты не хорошо ответил; потому что я не хорошо спросил. Ведь
D я хотел от тебя узнать о мужественных не только в пехоте, но и в коннице и вообще в военном деле и не только на войне, а также во время опасностей на море, в болезнях, в бедности, или в государственных делах, и опять

---

[12] Так понимает Платон гомеровское выражение *μήστωρα φόβοιο* (Il. VIII, 108), производя *μήστωρ* от *μήδομαι* (хитро обдумываю); другие понимают его как «виновник бегства» или «обращающей в бегство», но нет никакого основания считать платоновское словопроизводство в этом случае произвольным, как утверждает Stallbaum (*μήστωρα φόβοιο* intelligit eum qui *fugam meditatur* perinde ac si a verbo m»desqai ductum sit. Ex quo multum fallatur si quis colligi licere putet, qualis Platoni placueret hujus vocis interpretatio). Смотри словарь Pape'а под словом *μήστωρ*.

еще не о тех только, что мужественны относительно скорбей и страхов, но и кто силен в борьбе с вожделениями и удовольствиями, на месте ли он остается, или обращает тыл; ведь бывают, Лахес, мужественные и в таких вещах. E

Лах. Да еще какие, Сократ!

Сокр. Значит мужественны они все, только одни обладают мужеством в удовольствиях, другие в скорбях, одни в вожделениях, другие в опасностях, а есть и такие, полагаю, что в тех же самых случаях выказывают трусость.

Лах. Конечно.

Сокр. Так что же собственно и то, и другое, — вот о чем я тебя спрашивал. Постарайся же опять определить сначала мужество: что оно такое, раз оно остается одним и тем же во всех этих случаях? Или все еще не понимаешь, о чем я говорю?

Лах. Не совсем что-то.

Сокр. Но я разумею то же самое, как если бы спра- 192
шивал, что такое быстрота, которую мы находим и в беганьи, и в игре на кифаре, и в разговоре, и во многом другом, почти что во всем, что ни назовешь, — в движениях ли рук или ног, рта или голоса, или рассудка. Разве ты этого не находишь?

Лах. Конечно нахожу.

Сокр. И вот если бы кто-нибудь спросил меня: Сократ, что ты разумеешь во всех этих случаях под тем, что ты называешь быстротой? — я бы сказал ему, что B
быстротой я называю силу, которая в короткое время производит многое, и относительно голоса, и относительно бега, и всего прочего.

Лах. И ты бы правильно сказал.

Сокр. Постарайся же и ты, Лахес, сказать точно так же о мужестве, что это за сила, которая, оставаясь одною и тою же при удовольствии и при огорчении, и при всех случаях, при каких только мы её сейчас нашли, равно зовется мужеством?

Лах. Мне кажется, что это какое-то душевное упорство, раз уж требуется назвать то, что присуще муже- C
ству во всех случаях.

Сокр. Да конечно требуется, раз уже хотим ответить себе на вопрос. Только вот что для меня очевид-



но: не всякое же упорство, полагаю, представляется тебе мужеством. А вывожу я это вот откуда: мне ведь тоже не безызвестно, Лахес, что мужество ты считаешь в числе прекраснейших вещей.

Лах. В числе наипрекраснейших, будь уверен.

Сокр. Но ведь прекрасно и полезно упорство, соединенное с разумом?

Лах. Разумеется.

D **Сокр.** А соединенное с безрассудством, не будет ли в противоположность первому дурным и вредным?

Лах. Да.

Сокр. Значит ты намерен утверждать, что что-нибудь подобное дурному и вредному может быть прекрасным?

Лах. Нет, уж это было бы неправда, Сократ.

Сокр. Стало быть ты не допустишь, чтобы такое упорство могло быть мужеством, раз оно не прекрасно, а мужество прекрасно.

Лах. Верно говоришь.

Сокр. Итак по твоему выходит, что мужество есть упорство разумное.

Лах. По-видимому.

E **Сокр.** Ну так посмотрим, в чем же именно разумное; или может быть все равно в чем, — что в большом, что в малом? Например, если бы кто-нибудь упорствовал в разумной трате денег, зная, что растратив он приобретет больше, назвал бы ты такого мужественным?

Лах. Ей-ей не назвал бы.

Сокр. Ну а если бы врач, например, когда бы его сын или кто-нибудь другой, страдая воспалением лёгких, просил у него дать ему пить или есть, не тронулся бы этим, а упорствовал бы в отказе?

193 **Лах.** И этого ни в каком случае.

Сокр. Ну а если на войне человек упорствует в желании сразиться, разумно рассчитывая и зная, что не только помогут ему свои, но что они к тому же многочисленнее и сильнее тех, с кем ему предстоит сражаться, а кроме того и занятое им положение надежнее, — его ли, упорствующего с таким расчетом и с такими
B средствами, назовешь ты более мужественным, или того, кто в противном войске упорно желает сохранять свое место?

Лах. Мне кажется, Сократ, того, кто в противном.

Сокр. Но ведь его упорство безрассуднее, чем упорство первого.

Лах. Это правда.

Сокр. Значит и того, кто твердо держится в конном сражении, будучи опытным в верховой езде, ты менее назовешь мужественным, чем неопытного.

Лах. Надо полагать.

Сокр. Точно так же и того, кто держится твердо, будучи искусным в стреляньи из пращи или из лука, или еще в чем-нибудь.

Лах. Конечно. C

Сокр. И о тех, что упорно желают лезть в колодезь и спуститься в воду, или еще что-нибудь такое, ты конечно скажешь, что они более мужественны, если не умеют этого делать, чем если умеют.

Лах. Что же еще-то можно сказать, Сократ?

Сокр. Ничего, если только думать именно так.

Лах. Но я же так и думаю.

Сокр. Однако, Лахес, ведь они подвергают себя опасности и упорствуют не столь разумно, как те, что делают то же самое, владея искусством.

Лах. По-видимому.

Сокр. Но неразумная смелость или твердость ка- D
залась нам раньше дурной и вредной?

Лах. Ну конечно.

Сокр. А мужество есть что-то прекрасное, ведь мы согласились.

Лах. Верно, согласились.

Сокр. Теперь же, напротив, мы утверждаем, что самое-то это дурное, то есть неразумное упорство, и есть мужество.

Лах. По-видимому.

Сокр. Так хорошо ли мы рассуждаем по твоему?

Лах. Ей-богу, Сократ, не хорошо по моему.

Сокр. Стало быть, Лахес, той дорической гармонии, о которой ты говорил, у нас с тобой что-то не вы- E
ходит, потому что дела наши не согласуются со словами нашими; по делам-то судя пожалуй мог бы кто-нибудь сказать, что мужество нам не чуждо, ну а судя по словам, — не думаю, если бы послушал, как мы теперь разговариваем.



Лах. Сущая твоя правда.

Сокр. Ну и что же? Хорошо ли это по-твоему, что мы устроились таким образом?

Лах. Ничуть даже не хорошо.

Сокр. Так не желаешь ли ты послушаться собственных слов, ну хоть в одном отношении?

194 **Лах.** То есть каких слов и в каком отношении?

Сокр. Тех слов, что повелевают упорствовать. Так если хочешь, будем и мы упорствовать и не отступать в нашем исследовании, с тем, что бы по крайней мере мужество не могло над нами посмеяться, что мы не мужественно его отыскиваем, если только упорство и есть само мужество, — чего доброго.

Лах. Я-то, Сократ, готов не отступать. Положим подобные рассуждения не очень-то для меня привыч-
B ны, однако разговор задел меня за живое, и в самом деле мне досадно, как это я не в состоянии выразить того, что у меня на уме. Понимать-то я кажется понимаю, что такое мужество, а вот только не знаю, как это оно сейчас от меня так ушло, что я не успел схватить его и выразить словом, что оно такое.

Сокр. Но согласись, милый мой, что хороший охотник должен догонять и не упускать.

Лах. Да уж во всяком случае.

Сокр. Так не желаешь ли позвать на охоту также и Никия, не будет ли он счастливее нас?

Лах. Отчего же, с удовольствием.

C **Сокр.** Ну-же Никий, помоги, если можешь, друзьям своим, гонимым в разговоре непогодой и незнающим, что им делать. Видишь, до чего плохи дела наши; а если ты скажешь нам, что такое считаешь ты мужеством, то и нас выведешь из беды, и для себя самого закрепишь словом то, что у тебя в мыслях.

Ник. Мне-то уже давно кажется, Сократ, что вы неверно определяете мужество, потому именно, что вы не применяете к делу того, что ты сам так превосходно говорил и что я не раз от тебя слышал.

Сокр. Что же это, Никий?

D **Ник.** Часто я слыхал, как ты говаривал, что всякий из нас хорош в том, в чем умен, а в чем глуп, в том и дурен.

Сокр. Как бог свят, ты говоришь правду, Никий.

Ник. Стало быть, если только мужественный то же, что хороший, то ясно, что мужественный то же, что мудрый.

Сокр. Слышал, Лахес?

Лах. Слышать-то слышал, только не очень понимаю, что он говорит.

Сокр. А я, кажется, понимаю, и по моему он говорит, что мужество есть некоторого рода мудрость.

Лах. Какая-такая мудрость, Сократ?

Сокр. Ты его спрашиваешь об этом? E

Лах. Да, его.

Сокр. Ну скажи ему, Никий, какая это, по твоему, мудрость, — мужество? Ведь не есть же это уменье в игре на флейте?

Ник. Никоим образом.

Сокр. Также и не в игре на кифаре.

Ник. Конечно нет.

Сокр. Но что же это за наука, или наука о чем?

Лах. Правильно, Сократ, правильно ты его спрашиваешь; пусть попробует сказать, что он под нею разумеет.

Ник. Я, Лахес, разумею под нею знание опасного и безопасного и на войне, и во всяких других случаях. 195

Лах. Как он нескладно говорит, Сократ!

Сокр. Это ты о чем собственно, Лахес?

Лах. Как о чем? Ведь мудрость ничего не имеет общего с мужеством?

Сокр. Да Никий-то этого не думает.

Лах. Побожусь, что не думает; в этом-то и вздор.

Сокр. В таком случае нам лучше научить его, чем бранить.

Ник. О нет, Сократ! Лахесу кажется хочется одного, чтобы оказалось, что и я так же ничего не сказал, как это с ним самим только что случилось.

Лах. Конечно, Никий; и я постараюсь, по крайней B мере доказать это, потому что ты в самом деле ничего не говоришь. Ну вот, например, в болезнях разве не врачи знают, что может быть опасно? Или тебе кажется, что храбрецы могут знать это? Или ты считаешь всех врачей храбрецами?

Ник. Нисколько.

Лах. Не более того и земледельцев, полагаю; хотя в земледелии они конечно знают, чего следует бояться.



Точно так же и все ремесленники, каждый в своем деле,
C знают, чего следует бояться и чего не следует, но от этого они ничуть не более мужественны.

Сокр. Что это он по твоему говорит, Никий? Ведь кажется, что он что-то такое говорит.

Ник. Действительно говорит что-то такое, только не то.

Сокр. А именно?

Ник. А что он думает, будто врачи знают о больных что-нибудь кроме того, что для них здорово и что нездорово; они же ведь только это и знают. А что для кого-нибудь страшнее быть здоровым, чем больным, думаешь ли ты, Лахес, что врачи могут это знать? Или ты не находишь, что для многих лучше не выздоравливать, чем выздоро-
D веть? Вот ты что скажи: для всех ли по твоему лучше жить, и не кажется ли тебе, что для многих лучше умереть?

Лах. С этим-то я согласен.

Ник. Ну а если одним служит к пользе умирать, а другим оставаться в живых, думаешь ли ты, что и тем и другим приходится бояться одного и того же?

Лах. Нет, не думаю.

Ник. Но это-то знание приписываешь ты врачам, или другим каким-нибудь мастерам, исключая только того, кто знает, что страшно и что нестрашно, и кого я называю мужественным?

Сокр. Понимаешь, Лахес, что он говорит?

E **Лах.** Понимаю! Он гадателей называет мужественными. Потому что кто же еще может знать, лучше ли кому-нибудь жить, или умереть. Ну а себя-то, Никий, ты считаешь гадателем? или, может быть, и не гадателем, и не мужественным?

Ник. Ну вот опять! Ты думаешь, гадателю пристало знать, чего следует бояться и чего не следует?

Лах. Конечно думаю, кому же еще?

Ник. Гораздо более тому, о ком говорю я, любезнейший. Потому что гадатель должен знать только знамения будущего, выпадет ли на долю кому-нибудь
196 смерть, или болезнь, или потеря состояния, на войне или еще в каком-нибудь состязании, а кому лучше претерпеть что-нибудь из этого, и кому лучше не претерпевать, почему бы гадателю более пристало судить об этом, чем всякому другому?

Лах. Я не понимаю его, Сократ, что он хочет сказать! Он оказывается не находит своего храбреца ни в гадателе, ни во враче и ни в ком другом; бог это что ли какой-нибудь? Мне же кажется, что Никий просто не хочет благородно сознаться, что не говорит ниче- B го, а вертится только из стороны в сторону, скрывая собственное свое безвыходное положение; да ведь так-то и мы с тобой раньше могли бы вертеться, если бы хотели скрыть, что противоречим сами себе. Говори мы на суде, он бы еще имел основание поступать таким образом, но теперь, в такой беседе как наша, кому придет в голову рядиться в ничего не значащие слова!

Сокр. Я тоже, Лахес, ничего тут не вижу. Тем не C менее посмотрим, может быть Никий все таки думает сказать что-нибудь и говорит это не ради одних слов; порасспросим-ка его точнее, что такое он подразумевает, и если он скажет дело, согласимся с ним, а нет, — так вразумим его.

Лах. Если хочешь спрашивать, то спрашивай сам, Сократ; а с меня кажется довольно.

Сокр. Все равно, допрос будет с нашей стороны общий.

Лах. Да уж конечно.

Сокр. Так вот, Никий, ты и скажи мне, или лучше нам, — потому что мы с Лахесом оба спрашиваем тебя, — D мужество, утверждаешь ты, есть знание того, чего следует бояться и чего не следует?

Ник. Да, я это утверждаю.

Сокр. Знать же это доступно очевидно не всякому, уж если ни врач, ни гадатель не могут этого знать и не могут значит быть мужественными, не приобретя наперед самого этого знания; не так ли ты говорил?

Ник. Именно так.

Сокр. Значит в действительности не всякая свинья это знает, как говорит пословица[13], и не всякая стало быть мужественна.

Ник. Мне кажется.

---

[13] Схолиаст объясняет, что существовала поговорка: *κἂν κύων κἂν ὗσ γνοίη* — и собака, и свинья это поняла бы, т. е. — это общеизвестно.

Сокр. Значит, Никий, ты не поверишь, очевидно,
E чтобы и Кроммионская свинья была мужественна[14]. Я это не для шутки говорю, но в самом деле думаю, что всякий, кто держится твоего взгляда, должен отказать в мужестве какому бы то ни было зверю или же признать, что звери так мудры, что какой-нибудь лев, тигр или кабан может знать то, чего не знают даже многие люди, до того трудно приобрести это знание; но, полагая мужество в том, в чем ты его полагаешь, необходимо признать, что относительно этого мужества и лев, и олень, и бык, и обезьяна уродились одинаково.

197 **Лах.** Ей-богу так, и ты это верно говоришь, Сократ. в самом деле, Никий, отвечай-ка нам по правде, думаешь ли ты, что эти звери, которых все мы считаем мужественными, умнее нас? Или ты, вопреки всеобщему мнению, решишься утверждать, что у них нет и мужества?

Ник. Уж конечно, Лахес, я не назову мужественными ни зверей, ни какое-либо другое существо, которое не боится страшного по неразумию, а назову их бесстрашными и глупыми. Или ты воображаешь, что я
B называю мужественными тоже и детей, которые по неразумии ничего не боятся? Но полагаю, что бесстрашие и мужество не одно и то же. Я думаю, что мужеством и предусмотрительностью обладают лишь немногие, а смелостью, отвагою, бесстрашием в соединении с непредусмотрительностью — очень многие и мужчины и женщины и дети и звери. Значит, то, что ты называешь вместе: со всеми мужественным, я называю смелым, а
C мужественное — разумным, в том смысле, как говорил.

Лах. Смотри, Сократ, как он старается сам себя превознести, а кого все признают мужественными, тех он готов лишить этой чести.

Ник. О нисколько, будь покоен, Лахес! Видь я считаю тебя мудрым, раз уж ты мужествен, вот тоже и Ламаха[15] кстати, да и мало ли еще каких Афинян.

---

[14] Легендарная свинья, опустошавшая, окрестности Кроммиона (близ Коринфа) и убитая Тезеем.

[15] Ламах вместе с Никием и Алвивиадом стоял во главе несчастного похода в Сицилию 415 года; Плутарх сообщает о нем, что, несмотря на преклонный возраст, он был не менее горяч и опрометчив, чем Алкивиад (*διάπυρος και φιλοκίνδυνος*).

Лах. На это я ничего не отвечу, хотя и мог бы; а то ты скажешь, что я настоящий Эксонец[16].

Сокр. И в самом деле лучше не говори, Лахес; право ты не замечаешь, кажется, что он перенял эту мудрость у нашего приятеля Дамона, а Дамон очень близок с Продиком; Продик же, по-видимому, искуснее всех софистов в подобном различении слов. D

Лах. Софисту и пристало вдаваться в такие тонкости, Сократ, но не мужу, которого город удостоил чести стоять на страже его безопасности.

Сокр. Однако, кому поручены самые большие дела, тому также пристало иметь и самую большую мудрость, милейший мой; и мне кажется, что Никий заслуживает, чтобы мы внимательно рассмотрели, в каком смысле употребляет он слово «мужество». E

Лах. Рассматривай сам, Сократ.

Сокр. Я это и намерен сделать, превосходнейший мой; только не думай, что я уволю тебя от разговора, а напряги внимание и обдумывай вместе с нами, что мы будем говорить.

Лах. Пусть будет по твоему, если тебе кажется, что это нужно.

Сокр. Конечно кажется. А ты, Никий, скажи нам 198
опять сначала. Помнишь ли ты, что с самого начала разговора, рассматривая мужество, мы рассматривали его как часть добродетели?

Ник. Очень хорошо помню.

Сокр. Значит и твой ответ относится к одной части, между тем как существуют другие части, и все они вместе называются добродетелью?

Ник. Как же иначе?

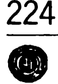
Сокр. «Разумеешь ли ты в таком случай те же самые части, что и я? Я, наряду с мужеством, могу назвать тебе самообладание, справедливость и все прочее в этом роде; ну а ты, то же самое? B

Ник. Конечно.

Сокр. Теперь стой. Стало быть в этом мы с тобою согласны, а вот посмотрим относительно страшного и нестрашного, может быть ты разумеешь под этим одно,

---

[16] Лахес был из дема Эксоны, а население этого дема, по сообщению схолиаста, слыло злоречивым.



а мы другое. Как мы понимаем, это мы тебе сейчас
объясним, а ты в случае, если не согласишься с нами,
поправь нас. Страшным мы считаем то, что внушает
страх, нестрашным — то, что не внушает страха; внуша-
ют же страх не прошлые и не настоящие, но ожидаемые
бедствия. Страх, таким образом, есть ожидание пред-
C стоящего бедствия. Не так ли думаешь и ты, Лахес?

Лах. Именно так, Сократ.

Сокр. Значит наше мнение ты слышал, Никий: мы утверждаем, что страшное есть не что иное, как предстоящее зло, нестрашное — предстоящее не зло или добро; а ты об этом точно так же думаешь, или иначе?

Ник. Точно так же думаю.

Сокр. И знание этого самого называешь мужеством?

Ник. Вот именно.

Сокр. Теперь посмотрим, согласен ли ты с нами и в третьем.

D **Ник**. В чем же это?

Сокр. А я тебе объясню. Мне и вот ему кажется
именно, что знание чего бы то ни было не есть ни зна-
ние только прошедшего, т. е. как произошло что-ни-
будь, ни только настоящего, как происходит, ни только
того, каким бы образом всего лучше могло произойти,
что еще не произошло, но все это — одно и то же зна-
ние. Например относительно здоровья, не какие-нибудь
разные науки, а одна и та же врачебная наука одинако-
во наблюдает во все времена — и настоящее, и прошед-
E шее, и будущее. Точно так же опять-таки земледелие
относительно того, что произрастает из земли. Что же
касается всего военного, то вы сами можете засвидетель-
ствовать, что военное искусство не только заботится
о многом другом, но и в совершенстве предусматривает
то, что имеет произойти, и не считает при этом своим
долгом служить искусству гадания, но полагает, что на-
против должно распоряжаться им, потому что в воен-
ном деле ему самому более известно как настоящее так
199 и будущее. И закон точно так же постановляет, чтобы
полководец повелевал гадателю, а не гадатель полко-
водцу[17]. Так ли я говорю, Лахес?

---

[17] Злая насмешка над Никием, который отличался набожностью и суеверием; Плутарх сообщает, что он ежедневно прино-

Лах. Так, так.

Сокр. Ну а ты, Никий, согласен с нами, что относительно одного и того же предмета одно и то же знание ведает и будущее и настоящее и прошедшее?

Ник. Да, согласен; мне кажется это так, Сократ.

Сокр. И в то же время мужество, как ты говоришь, мой превосходнейший, есть знание того, что страшно и что не страшно, не так ли? B

Ник. Да.

Сокр. А под страшным и нестрашным мы согласились разуметь: под одним предстоящее зло, под другим предстоящее добро?

Ник. Несомненно.

Сокр. А также мы согласились, что об одном и том же предмете одно и то же знание, — и относительно будущего, и относительно всего вообще?

Ник. Точно так.

Сокр. Значит мужество не есть знание одного только страшного и нестрашного, потому что оно познает добро и зло не только как предстоящее, но и как совершающееся и совершившееся, — как и все прочие знания. C

Ник. По-видимому.

Сокр. Стало быть, Никий, ты нам ответил в роде как об одной только трети мужества, а мы спрашивали о целом мужестве, чем бы оно могло быть. Теперь же из твоих слов оказывается, как будто, что мужество есть знание не только страшного и нестрашного, но чуть ли не всяких благ и зол, как бы они ни происходи- D
ли. Ты думаешь именно так повернуть дело, Никий, или иначе?

Ник. Думаю так, Сократ.

Сокр. Чудак ты мой, так тебе кажется, что такой человек, который знает вдоль и поперек все хорошее, как оно было, есть и будет, и точно так же все дурное, далек сколько-нибудь от самой добродетели? И ты думаешь, что ему может не хватать самообладания, справедливости и благочестия, когда он один только и в состоянии

сил жертвы богам и постоянно имел при себе гадателя. Боязнь нечистых сил (δεισιδαιμονία) погубила Никия: во время сицилийского похода он не решился во время двинуть войско, отчего проиграл битву и был казнен.



беречься от богов и людей и, умея как следует обращать-
E ся с ними, достигать всяких благ?

Ник. Мне кажется ты говоришь дело, Сократ.

Сокр. Так уж это, Никий, не часть добродетели, то, что я сейчас описал тебе, но всецелая добродетель.

Ник. По-видимому.

Сокр. А ведь мы утверждали, что мужество есть одна из частей добродетели.

Ник. Утверждали.

Сокр. Но сейчас описанное ведь не похоже на часть.

Ник. Не похоже.

Сокр. Таким образом не нашли мы, Никий, что такое мужество.

Ник. По-видимому.

Лах. А я, милый друг, думал, что ты найдешь, после
200 того как ты с таким презрением принял мой ответ Сократу. Очень уж я надеялся, право, что ты найдешь, с помощью Дамоновой науки.

Ник. Нечего сказать, хорошо это, Лахес! Тебе все равно, что сам ты вовсе не знаешь, что такое мужество, как это сейчас обнаружилось, но ты смотришь только, как бы и со мной кстати оказалось то же самое; и для тебя кажется безразлично совсем не знать того, что подобает знать всякому человеку, уважающему себя, только бы и я тоже не знал. А что ты ничего не замечаешь в себе самом, а только в других, так это ты поступаешь
B кажется вполне по человечески. Что же касается меня, то по моему я достаточно высказался о предмете нашего разговора, и если что-нибудь сказано не совсем так, то я проверю это вместе с другими, проверю и с Дамоном, над которым тебе угодно насмехаться, никогда притом его не видавши; а основательно проверив, научу и тебя без всякого завистничанья. Потому что мне кажется, что
C ты сильно нуждаешься в том, чтоб тебя научили.

Лах. Да уж ты мудрец, Никий! А все-таки по вопросу о воспитании юношей мой совет Лизимаху и Мелезию оставить нас с тобой в покое, а вот Сократа нашего не отпускать, как я и сначала говорил. Будь у меня самого дети на возрасте, я бы сделал тоже самое.

Ник. С этим-то и я согласен, что если бы только Сократ пожелал заняться мальчиками, никого другого и не нужно искать: если бы он только захотел, я бы

сам с удовольствием вручил ему своего Никерата, но беда в том, что всякий раз как я ему об этом намекну, он D
указывает мне на других, а сам не хочет. Но попробуй, Лизимах, может быть Сократ тебя скорее послушается.

Лиз. Ему и следовало бы послушаться меня, Никий. Потому что я сам готов сделать для этого человека много такого, чего не захотел бы делать для многих других. Что же ты на это скажешь Сократ? Исполнишь ты нашу просьбу и поможешь нам в нашей заботе о мальчиках, чтобы они вышли как можно лучше?

Сокр. Да ведь это было бы ужасно, Лизимах, не же- E
лать помочь кому-нибудь в деле совершенствования. если бы таким образом, в этом разговоре я выказал себя знающим человеком, а они явились бы невеждами, тогда было бы справедливо призвать к этому делу именно меня; а теперь все мы одинаково оказываемся в затруднении; почему бы в таком случае, можно было предпочесть того или другого из нас? Право мне кажется, что никого нельзя предпочесть. А когда так, то лучше по- 201
смотрите, как вам покажется такой мой совет: именно я утверждаю, друзья мои, что мы все, между нами будь сказано, нуждаемся в самом что ни на есть хорошем учителе и должны общими силами искать его прежде всего для себя самих, а потом уж и для мальчиков, не жалея ни денег, ни чего другого. Оставаться же в таком состоянии, как теперь, этого я не советую. А станет кто-нибудь над нами смеяться, что мы в таких летах желаем брать уроки, так мне кажется, что мы можем прикрыться Гомером, который говорит: *Что уж стыдиться просить,* B
когда сам ничего не имеешь[18]. И, не обращая внимания на то, что кто скажет, будем мы сообща заботиться как о себе самих, так и о мальчиках.

Лиз. Мне нравится, Сократ, то, что ты говоришь, и насколько я всех вас старее, настолько ревностнее желаю учиться вместе с юношами. Только ты для меня вот что сделай: приходи ко мне завтра пораньше, да непременно, чтобы нам посоветоваться об этом деле; ну а те- C
перь пора и разойтись.

Сокр. Так я и думаю сделать, Лизимах; и завтра приду к тебе, если богу будет угодно.

---

[18] Од. XVII, 347.

Рассуждение о Лахесе

I

Этот диалог имеет двоякое значение: мы находим здесь сократическое исследование одной из главных добродетелей — мужества, а вместе с тем обличение неудовлетворительного умственного состояния одного из важнейших в обществе классов профессиональных людей, — именно военных (каковы они были в Афинах эпохи Сократа и Платона). В *Ионе* сократический взгляд на профессиональность вообще остается неопределенным, так как дело идет о профессии совершенно особенной, и ее представитель обличается лишь в том, что его занятие не есть настоящее мастерство, обусловленное знанием дела, а представляет собою или сверхъестественное одержание (если слова Сократа понимать серьезно), или же просто шарлатанство (если видеть в них иронию, — что более вероятно). Но в *Лахесе* перед нами уже не какой-нибудь лицедей с его двусмысленным ремеслом, а такие столпы отечества, как Никий и Лахес — оба знаменитые полководцы, а первый и влиятельный государственный человек, вождь одной из двух главных партий в Афинах. Ни умоисступленными, ни шарлатанами их никак нельзя было считать, и если из диалога обнаруживается их несостоятельность в понимании военного искусства и особой связанной с ним добродетели, то этим с сократической точки зрения доказывается, что профессиональная умелость без истинной философии не есть настоящее знание дела.

Все, что делает человек, он делает для того, чтобы ему было хорошо. Истинно хорошо для человека то, что хорошо для его души. Этим определяется и окончательная задача всякой науки: знать то, что хорошо для нашей души. Хорошее для души называется *добродетелью*. Итак предмет и цель знания есть собственно добродетель; все остальное имеет значение лишь средства, и так как нельзя знать целесообразные средства, не зная цели, для которой они должны служить, то ясно, что действительное знание чего



бы то ни было невозможно без знания добродетели, с которой таким образом нужно начинать для удовлетворительного решения даже такого вопроса, как тот, что служит исходною точкою настоящего диалога: нужно ли обучать двух подростков некоторому модному военному упражнению?

И тут предполагаемая цель — усовершенствование этих юношей в добродетели. В нашем диалоге рассматривается не вся добродетель, а лишь определенная ее часть, или сторона, именно *мужество*. Это совершенно соответствует замыслу диалога — показать неспособность людей профессиональных руководить обществом. Ясно, что если такие авторитеты военной профессии, как Никий и Лахес ничего не понимают даже в ближайшей к их делу части добродетели, то чего же от них и от подобных им специалистов ждать в остальном?

II

Главные лица диалога изображены ярко, как в любой комедии, ход разговора очень натурален и оживлен и в конце чуть не переходит в «действие» между двумя военачальниками. Если этот диалог написан не Платоном, то он во всяком случае принадлежит не заурядному писателю между учениками Сократа. Особенно интересен здесь Никий, как историческое лицо, игравшее очень видную роль в решительных для судьбы всей Греции событиях пелопонесской войны. Ученый стратег, очень старательно, и с некоторым напряженным педантизмом относившийся к своему делу, образованный оптимат, имевший слабость к модной мудрости софистов и вместе с тем до суеверия и безрассудства набожный, преданный всяким религиозным предписаниям и приметам, Никий представлял в своем характере черты комизма, беспощадно увековеченные нашим диалогом, и однако судьба этого человека была настоящею трагедией. Аристократ и консерватор, поклонник спартанского строя и главный сторонник мира с Лакедемоном, он половину жизни должен был по воле народа и по гражданскому долгу посвятить той войне, которую он считал пагубною для отечества, и это трудное дело он исполнял с безупречным самоотвержением и не без славы. Принужденный наконец против своего мнения и совета принять главное участие в рискованном сицилийском по-

ходе (415–413 гг.) он до конца исполнил свой долг, подвергаясь, несмотря на тяжелую болезнь и преклонный возраст, крайним лишениям наравне со всеми воинами и взятый в плен неприятелем, был тотчас казнен, что по крайней мере отнимало всякий смысл у обычного со стороны демократий обвинения несчастных полководцев в измене и подкупе. (См. выше во *Втором Алкивиаде*).

Лахес был, как и Никий, честный и храбрый воин, умелый и заслуженный полководец, но с характером более простым, человек здравого смысла и экспансивного чувства презиравший всякую диалектику и риторику, — таким он по крайней мере очерчен в нашем диалоге. Реальности положения и живости беседы способствуют два благонамеренные но беспомощные старца — сын Аристида Праведного Лизимах, и сын полководца Фукидида (не-историка), Мелезий (об их, присутствующих при беседе, юных сыновьях ср. в *Феаге*). Лизимах есть настоящий, годный в комедии, тип болтливого Афинского старика. Несмотря на достоинства построения и изложения, заставившие большинство критиков признать принадлежности диалога Платону за несомненную, есть одно обстоятельство (или пожалуй два), мешающее полной уверенности в этом.

III

Всякий читатель диалога заметил, что Никий выставлен если не с враждебным, то во всяком случае, с недружелюбным издевательством. Между тем, как несомненно по хронологии и как явствует уже из прозрачных намеков на печальный исход Сицилийского похода, мы имеем здесь изображение *посмертное*. Из за чего же бы стал Платон устами Сократа осмеивать человека, доблестно, хотя и несчастно умершего на войне за отечество, которому он беспорочно прослужил всю свою жизнь? Никий был человек с ясными недостатками и слабостями, но у юного Платона хватило бы таланта и благородства, ярко выставивши эту отрицательную сторону, не закрывать совершенно того общего фона достоинств и заслуг, которым несомненно обладал Никий. Замысел диалога — показать несостоятельность военной профессии как чего-то самостоятельного и отдельного; но что этот замысел вовсе не требовал нарушать гуманное отношение к выводимым на сцену лицам, доказывается тут же изображением Лахеса, который так



же несостоятелен в сократическом смысле, как и Никий, что однако не мешает ему пользоваться явной симпатией автора, сообщающеюся и читателю. Между тем о достоинствах и заслугах Никия мы ведь знаем *не* из нашего диалога, где этот полководец выставляется исключительно как комическое лицо. Язвительная насмешка над суеверием Никия с ясным намеком на обстоятельства, способствовавшие его поражению и гибели, была бы неприятна даже если бы дело шло о злом и вредном враге. Но откуда же могла взяться у Платона такая злопамятная вражда к Никию? Неужели он и после смерти не мог простить ему несчастного сицилийского похода? Но Платон вовсе не был такого сорта патриотом, и к тому же в этом походе Никий командовал не один, а главное — он был решительно против самого предприятия, чем заранее снял с себя всякую вину, притом показавши себя и в этом случае дальновидным полководцем. Совсем непохоже было бы на Платона относиться к такому человеку по образцу афинской черни и демагогов. Никаких личных столкновений у Платона с Никием не могло быть уже по различию возраста: когда предпринят был злополучный поход в Сицилию (415 г.), откуда Никий уже более не возвращался, Платону было 12–14 лет. Что касается до политических связей и взглядов, то они должны были во всяком случае внушить Платону возможно большее снисхождение к человеку, всю жизнь действовавшему в том самом направлении, которого вообще держался и Платон: дорийского аристократизма по лакедемонмскому образцу в противоположность ионийской демократии Афин. Наш философ должен бы был видеть в Никие *своего человека* и даже самого крупного между своими людьми той эпохи, не говоря уже о требованиях человечности относительно погибшего. Между тем автор диалога так неприязнен к несчастному Никию, что вопреки историческим свидетельствам, называющим Лахеса другом и сторонником Никия, заставляет их пререкаться между собой с явным озлоблением, причем Лахес с самого начала не скрывает своего презрения к своему другу и вождю своей партии.

Не отрицая решительным образом подлинности Лахеса, я должен заметить, что если этот диалог написан Платоном, то изображение в нем Никия требует исторического объяснения, данных для которого, на сколько мне, известно, у нас не имеется, тогда как если признать, что диалог



был написан не Платоном а каким-нибудь Сократовым учеником, принадлежавшим к *демократической* партии, то отношение к Никию объясняется само собой. Независимо от этого обстоятельства *Лахесу* принадлежит заметное место среди образчиков сократического философствования. Примыкая к *Иону* по вопросу о профессиональном знании, главным своим предметом — рассмотрением добродетели мужества он входит в круг чисто этических диалогов в ближайшем соседстве, с *Хармидом* посвященным исследованию другой «краеугольной» добродетели — *благоразумия* (*σωφροσύνη*).

ХАРМИД
(или о благоразумии)

Собеседники: Сократ, Хэрефон, Критий, Хармид

(*Сократ рассказывает*).

Пришел я накануне вечером[1] из лагеря, что в По- 153
тидее[2], — ну и пошел — с наслаждением после долгой разлуки — по обычным местам. Вошел, значит, и в палестру Таврея, что против храма при царской палате[3], и тут застал очень многих, иных и неизвестных мне, большею же частью — знакомых. И как увидали меня, неожиданно входящего, сейчас издалека приветствовали, — кто откуда. А Хэрефон, каков он есть неистовый, B
выскочив из своего круга, подбежал ко мне и, схватив меня за руку, —

— Как это, говорит, спасся ты из битвы, Сократ? —

Ведь незадолго до того, как нам оттуда отправиться, было сражение под Потидеей, о чем здешние только что и услыхали; — я и говорю ему в ответ:

— Да вот так, как видишь.

— А ведь здесь, говорит, извещали, что битва-то вышла очень крепкая, и что много в ней полегло из лю- C
дей известных.

— Да и довольно справедливо, говорю, извещали.

— Ты-то, говорит, присутствовал при сражении?

---

[1] *τῇ προτεραίᾳ ἑσπέρας* — разумеется, вечером накануне той утренней встречи, про которую Сократ начинает свой рассказ.

[2] Потидея (город Посейдона) — коринфская колония в Македонии (у коронайского залива, на полуострове Паллене). Во время пелопонесской войны Афиняне взяли ее после долгой осады (430 г.)

[3] *καταντικρὺ τοῦ τῆς βασιλικῆς ἱεροῦ*. После упразднения царской власти в Афинах одному из главных выборных начальников (архонтов) был присвоен почетный титул царя (*ὁ ἄρχων βασιλεὺς*), и палата, в которой он отправлял свою (судебную) должность получила название царской. Находившийся около нее храм был посвящен Зевсу-Освободителю (см. выше диалог *Феаг*).



— Присутствовал.

— Так скорей же, говорит, садись и рассказывай нам: мы то ведь не все в точности слышали.

И с этими словами стал он сажать меня около Крития, Каллэсхрова сына. Ну, севши таким образом и поздоровавшись с Критием и другими, стал я им рассказывать походные новости, — кто о чем спрашивал, а
D спрашивали один — про одно, другой — про другое.

Когда же мы об этом наговорились вдоволь, начал и я в свою очередь спрашивать их о здешних делах, — как теперь насчет философии, тоже насчет юношей, не проявились ли между ними какие-нибудь отличные — умом ли, красотою ли, а то и тем, и другим. А Критий, по-
154 смотревши в сторону двери и видя несколько входящих юношей, спорящих между собою, а следом еще толпу, —

— Насчет красивых, говорит, сейчас, кажется, ты увидишь, Сократ: вот эти входящие — предтечи и поклонники[4] того, кто считается самым красивым, — теперь по крайней мере; думаю, что и сам он уже близко по пути сюда.

— Кто же это, говорю, и чей?

B — Ты, положим, и знаешь (его) говорит, только еще не был он в возрасте, как тебе отправляться в поход, — Хармид это — дяди нашего, Главкона, сын, а мой двоюродный брат.

— Ну и конечно знаю, видит Зевс, говорю. Не плох он был и тогда, еще мальчиком, ну а теперь, думаю, уж он совсем юноша.

— Сейчас, говорит, увидишь: и в каком возрасте, и каков он стал.

И при этих словах входит Хармид. Я-то, приятель, тут вовсе не в счет: по части красивых я прямо — немазаная метка[5], так как почти что все в этом возрасте ка-

---

[4] *πρόδρομοί τε καὶ ἐρασταί.*

[5] *λευκὴ στάθμη* — белый шнур. Разумеются шнуры, употребляемые плотниками и каменщиками для обозначения прямой линии при обтесывании камней или обстругивании дерева. Чтобы такой шнур исполнял свое назначение, он должен быть намазан смолой; поэтому выражение белый шнур т. е. чистый, немазаный, употреблялось Греками, как поговорка, обозначающая неспособность к различению, или неразборчивость.

жутся мне красавцами; ну и тут, конечно, нашел я этого (юношу) удивительным по статности и красоте; — C
но показалось мне, что и другие все в него влюблены: так они были поражены и смущены, когда он вошел; ну и следом за ним шло много других еще поклонников. И наше то впечатление — мужей зрелых — не так было удивительно; но я обращал внимание и на мальчиков (и заметил), что и из них ни один, даже самый маленький, не смотрел в другую сторону, но все созерцали его, точно какое то священное изваяние.

И Хэрефон, кликнувши меня: D

— Как, мол, тебе кажется юноша, Сократ? не хорош ли с лица?

— Чрезвычайно, говорю.

— Ну а вот если бы он, говорит, захотел раздеться, так ты бы совсем забыл о его лице[6]: до такого совершенства прекрасен весь образ.

То же самое вместе с Хэрефоном говорили и прочие. Тут я молвил:

— О Геракл! как неодолим по вашим словам этот человек, если только при всем том есть у него еще одна малость.

— Что такое? сказал Критий.

— Да если, говорю я, он и душою хорош уродился, E
А ведь оно следует, Критий, чтобы он был таким, принадлежа к вашему дому.

— Да он, говорит, и в этом отношении совсем превосходен.

— Ну так что же, говорю, не раздеть ли нам его с этой стороны[7] и не посмотреть ли прежде, чем телесный вид? — потому что, будучи в таком возрасте, он, конечно, уже готов разговаривать.

— Да и очень, сказал Критий : ведь он — философ 155
и, как кажется другим и ему самому, большой поэт.

[6] *δόξει σοι ἀπρόσωπος εἶναι* — показался бы тебе безлицым, — ты бы забыл, что у него есть лицо.

[7] *οὐκ ἀπεδύσαμεν αὐτοῦ αὐτὸ τοῦτο* — не раздеть ли нам у него это самое, — т. е. душу. Под раздеванием души Сократ разумеет диалектическую беседу, стремящуюся обнаружить душевное содержание человека, обнажая его мысль от условных и поверхностных оболочек мнения.

— Это-то добро, говорю, ведется у вас, любезный Критий, издалека — от родства с Солоном. Но что же ты не покажешь мне юношу, не позовешь его сюда? Ведь если бы он и еще был моложе, то не стыдно бы ему было разговаривать с нами при тебе — своем опекуне и вместе двоюродном брате.

— Ну ладно, говорит, — и позовем его.

И тут же, обращаясь к служителю:

— Малый, говорит, позови Хармида, скажи, что я
B хочу представить его врачу насчет нездоровья, о котором он давеча мне говорил.

А ко мне обращаясь, говорит Критий:

— Недавно, вставая, жаловался он на тяжесть в голове; так что тебе мешает притвориться для него знающим какое-нибудь лекарство от головной боли?

— Ничто не мешает, говорю, — лишь бы пришел!

— Да уж придет, говорит. Так и случилось. Он при-
C шел и произвел большой смех. Потому что каждый из нас, сидящих, стал усердно теснить своего соседа, чтобы около себя дать сесть Хармиду, так что из сидевших на самом конце иному пришлось встать, а кому и наземь слетать. Он же, придя, сел между мною и Критием. Ну и тут уж, приятель, пришел я в смущение, и прежнюю смелость из меня вышибло, с какою я полагал, что совсем легко буду с ним разговаривать; когда же при сло-
D вах Крития, что это я — знающий лекарство, вскинул на меня глазами как то невыразимо и уставился вопросительно, а все в палестре окружили нас сплошным кольцом, — тут, благороднейший, увидел я больше[8], и воспламенился и был уж не в себе, и почел за самого мудрого в делах эротических (поэта) Кидия, который, говоря о красивом отроке, выразился иносказательно, что «лань остерегается, как бы, идя на встречу льву, не
E достаться ему на съедение»[9]; потому что мне показалось, что я сам уловлен таким зверем. Все-таки, когда он спросил, знаю ли я лекарство от головной боли, я хоть и через силу, отвечал, что знаю.

— Так в чем же оно? — спрашивает.

---

[8] Смягчаю слова: *εἰδόν τε τὰ ἐντὸς τοῦ ἱματίου.*

[9] По чтению Шанца: *εὐλαβεῖσθαι μὴ κατέναντα λέοντος νεβρὸν ἐλθόντα ... μοῖραν αἶραν αἱρεῖσθαι κρεῶν.*

А я говорю, что это некий лист, а при лекарстве есть некое заклинание, которое если произнести вместе с приемом, то станешь совсем здоровым чрез (это) лекарство; а без заклинания никакой нет пользы в листе. 156
— Так я, говорит, спишу у тебя заклинание.
— Тогда ли только, говорю, когда уговоришь меня (сообщить его тебе), или и без этого?
Отвечает со смехом: Когда уговорю тебя, Сократ!
— Пускай так, сказал я. А ты вот и имя мое твердо знаешь?
— Как и следует, говорит: ведь не мало про тебя разговору у нас со сверстниками, а я то помню и мальчиком, как ты бывал вот у Крития.
— И прекрасно это с твоей стороны, говорю; потому что я тем смелее сообщу тебе насчет того заклинания, каково оно есть; а то я пока недоумевал, каким B
бы способом показать тебе его силу. А она такова, Хармид, что не только способна сделать здоровою одну голову, но — как может быть и ты уже слыхал про хороших врачей, что когда придет к ним кто-нибудь, страдая глазами, они говорят, что не подобает им приниматься за исцеление одних глаз, но необходимо будет зараз лечить и всю голову, если нужно, чтобы и глазам было хорошо; и что опять великое безумие думать об изле- C
чении головы самой по себе без целого тела. Сообразно же этому понятию направляя свои предписания на все тело, они принимаются лечить и исцелять часть вместе с целым. Разве ты не замечал, что они так об этом говорят, и что оно так и бывает?
— Конечно, отвечал он.
— Ну так не кажется ли тебе, что это прекрасно говорится, и не принимаешь ли ты этого рассуждения?
— Во всяком случай, говорит.
И я, услыхав, что он соглашается, забрал смелос- D
ти, и скоро возбудилась во мне решимость, я снова оживился и сказал:
— Так-то вот, Хармид, и с этим заклинанием; научился я ему там в лагере у одного из фракийских врачей Залмоксидовых[10], они же, говорят, дают и бессмертие.

---

[10] Залмоксис, или Замолксис — воплощение Диониса-Вакха в виде мифического фракийского царя, с которым связывается



Сказывал же этот Фракиец, что в том, о чем я сейчас упоминал, эллинские врачи говорят хорошо; но Залмоксис, мол, наш царь, — он же и бог, — говорит (еще), что как нельзя приниматься лечить глаза без головы и
E голову без прочего тела, так и все тело — без души, по что тут-то и причина, почему многие болезни не даются эллинским врачам, — а именно, что они не знают того целого, о котором следует заботиться, а когда этому целому нехорошо, то невозможно, чтобы часть находилась в хорошем состоянии; потому что все, говорил он, устремляется из души — и дурное и хорошее, — для тела и для всего человека, и оттуда притекает как бы из головы к глазам; так за этим-то нужно ухаживать
157 и прежде всего, и больше всего, если хочешь, чтобы и голове и прочему телу было хорошо. А ухаживают за душою, добрейший, — так говорил он, — посредством неких заклинаний; заклинания же эти суть прекрасные рассуждения; а из таких рассуждений возникает в душе благоразумие, а когда оно возникло и присутствует, то уже легко доставить здоровье и голове и прочему телу.
B Так вот, наставляя меня насчет лекарства и заклинаний, — как бы не убедил тебя кто-нибудь, сказал он, чтобы ты врачевал его голову этим лекарством, не предоставив тебе сперва душу для воздействия заклинания; потому что, мол, вот теперь в том-то и есть ошибка у людей, что иные и без того и без другого — и без благоразумия, и без здоровья[11] — пробуют делаться какими то врачами; и накрепко он мне заповедал, чтобы никто,
C как бы он ни был богат, или знатен, или красив не уговорил бы меня действовать иначе[12]. Значит я — поклялся ведь я ему и поневоле должно мне слушаться — значит я послушаюсь, и если хочешь по заповедям этого чу-

---

предание о таинственном искусстве исцелять и восстановлять жизнь. Об этом загадочном лице рассказывается у Геродота — IV, 93 и след.

[11] *σωφροσύνης τε καὶ ὑγιείας* — эти необходимые пояснительные слова, отсутствующие в одном из старых стихов, удержаны Шанцем, поставившим их в скобки.

[12] Иначе, т. е, противно той истинной зависимости телесного здоровья от душевного, о которой Залмоксис поведал своим последователям.

жеземца дать сперва свою душу заговорить фракийскими заклинаньями, приложу тебе лекарство к голове; если же нет, то нечего нам с тобою и делать, милый Хармид.

А Критий, услышав эти слова, — Вот, говорит, находка была бы для юноши, Сократ, эта головная боль, если бы он принужден был из за головы стать лучше и разумением. Ну а я скажу тебе, что Хармид не только D
видом отличается, я думаю, от сверстников, но и тем самым, насчет чего у тебя, говоришь, есть заклинание; ты говоришь о благоразумии, — так ведь?

— Именно, сказал я.

— Так знай же, говорит, что по общему мнению он самый благоразумный из нынешних, да и во всем прочем, насколько допускает возраст, никому не уступит.

— Да ведь и справедливо, сказал я, чтобы ты, Хармид, во всем этом отличался от прочих; потому что я E
не думаю, чтобы кто-нибудь из здешних мог легко указать, какие два Афинские дома, сочетавшись друг с другом, имели бы вероятность красивее и лучше рождать, нежели те, из которых ты родился. Ведь отеческий то ваш дом — Крития, сына Дронидова, — дошел до нас[13] восхваленный Анакреоном и Солоном и многими другими поэтами, как отличающийся красотою и доблестью и прочим так называемым благополучием. И опять со стороны матери — тоже самое; потому что, говорят, 158
никого не находили на материке красивее и величавее дяди твоего Пирилампа, каждый раз как он отправлялся с посольством к великому ли царю, или к иному кому (из находящихся на материке[14]; весь же этот дом нисколько не уступал другому[15]. А произойдя от таких (предков) следует тебе быть во всяком деле первым. Ну

B

---

[13] *παϱαδέδοται ἡμῖν* — передан нам.

[14] Слова: *τῶν εν τηπείρῳ*, исключенные Астом, поставлены Шанцем в скобки, как сомнительные. Под материком по преимуществу разумелось Персидское царство, но также и Европа, и Ливия.

[15] Т. е. дом Пирилампа нисколько не уступает дому Дронида. По поводу Хармида. Платон, близкий его родственник в обеих линиях, прославляет здесь свое собственное происхождение. См. ниже в *Рассуждении*.



и как в том, что на виду, милое дитя Главкона, ты, кажется, вышел не хуже кого бы то ни было из прежних, то если и со стороны благоразумия и прочего ты, согласно его словам[16], достаточно хорошо уродился, — блаженным, сказал я, родила тебя мать, милый Хармид! Положение, значит, таково: если благоразумие уже при тебе как вот говорить Критий, и ты достаточно благоразумен[17], то тебе вовсе не нужно еще заклина-
C ний — ни Залмоксиса, ни Абариса[18] Гиперборейца, — а дать тебе прямо то лекарство от головы; если же ты думаешь, что еще нуждаешься в добрых качествах, то следует подействовать заклинанием прежде приема лекарства. Так сам мне скажи, согласен ли ты с Критием и считаешь ли себя уже достаточно причастным благоразумия, или же нуждающимся в нем?

Тут Хармид, сперва покрасневши показался еще привлекательнее; потому что и эта стыдливость шла к его возрасту; потом он и отвечал не без благородства, говоря, что в настоящем случае ему было бы нелегко ответить на вопрос как утвердительно, так и отрица-
D тельно:

— Ведь, если, сказал он, не признаю я себя благоразумным, то и нелепо говорить так против самого себя, а вместе с тем вот и Крития обвиню я во лжи, и многих других, которые, как он говорит, считают меня благоразумным; а если я признаю себя таким и буду сам себя хвалить, то может быть это покажется наглым, — так что я не нахожу ничего тебе ответить.

На это я сказал:

— Кажется мне, что ты дело говоришь, Хармид! И я думаю, продолжал я, что нужно нам сообща рассмотреть, обладаешь ты, или нет, тем, про что я спрашиваю,
E чтобы ни ты не был принужден сказать, чего не хочешь, ни мне с своей стороны не пришлось бы обратиться к лечению без осмотра. Так если тебе приятно, желаю я рассматривать с тобою; а нет, — так оставим.

---

[16] Т. е. словам Крития.

[17] В подлиннике плеоназм здесь еще более бросается в глаза вследствие расстановки слов: *εἰ μὲν σοι ἤδε πάρεστιν, ὡς λέγει Κριτίας ὅδε, σωφροσύνη καὶ εἶ σωφρον ἱκανῶς κτλ.*

[18] Баснословный чародей далекого севера.

— Да в высшей степени приятно, сказал он, — так что ради этого, с которой стороны ты сам считаешь лучше рассматривать, с той и смотри.

— Так вот, сказал я, как будет, мне кажется, всего лучше это рассматривать. Ведь ясно, что если благоразумие при тебе, то ты можешь что-нибудь о нем выска- 159
зать. А именно необходимо, чтобы оно, как присущее, — если, то есть, присутствует, — доставляло бы некоторое ощущение, откуда возникало бы у тебя некоторое мнение об этом свойстве, что оно собственно, и какое такое благоразумие; или не думаешь?

— Думаю, говорит.

— Ну а то-то, о чем думаешь, говорю я, — так как ты ведь умеешь объясняться по-эллински, — не выскажешь ли и это самое, чем оно тебе является.

— Может быть, говорит.

— Ну так, чтобы установить, есть ли оно в тебе, или нет, скажи, говорю я, что есть благоразумие по твоему мнению.

Тут он сперва помедлил и не очень то хотел отвечать; B
потом однако сказал, что благоразумие, кажется ему, есть то, чтобы делать все ладным образом и тихо[19], — ходить по дорогам и разговаривать и все прочее делать так же; и мне кажется, сказал он, то, о чем ты спрашиваешь, есть вообще некоторая тихость[20].

— Хорошо ли это однако сказано? говорю, — хоть и утверждают, Хармид, про тихих людей что они благоразумны; посмотрим, дельно ли говорят: скажи-ка мне,
не принадлежит ли и благоразумие к вещам прекрасным? C

— Конечно, говорит.

— Ну а что прекраснее в школе[21]: одинакия[22] буквы написать скоро, или тихо?

— Скоро.

— Ну а читать: быстро, или медленно?

— Быстро.

---

[19] *τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ.*

[20] *ἡσυχιότης τις.*

[21] *ἐν γραμματιστοῦ* — в (заведении) грамматиста, учителя граматы, — т. е. в начальной школе.

[22] *ὁμοῖα* означает здесь, разумеется, *одинаково хорошо* написанные буквы, без чего сравнение скорости не имело бы смысла.



— Ну и на кифаре играть скоро, и бороться быстро — ведь гораздо лучше, чем делать тоже тихо и медленно?

— Да.

— Ну а при кулачном бое и сложной борьбе[23] — не тоже ли самое?

— Конечно.

— А бегать и прыгать и все вообще телесные дей-
D ствия — разве не относятся к хорошему те из них, которые совершаются скоро и быстро, а к дурному те, которые производятся с усилием и тихо?

— Кажется.

— Значить, сказал я, относительно тела не тихое, а самое скорое и быстрое оказывается у нас самым прекрасным; так ведь?

— Конечно.

— А благоразумие то было (признано) чем то прекрасным?

— Да.

— Так значит относительно тела — то не тихость благоразумнее, а скорость, раз благоразумие есть нечто прекрасное.

E — Кажется так, говорит.

— Ну а что говорю, прекраснее: способность к научению, или неспособность?

— Способность.

— А ведь эта способность говорю, состоит в том, чтобы научаться скоро, а неспособность в том, чтобы тихо и медленно?

— Да.

— А другого учить со скоростью и быстротой разве не много лучше, чем с тихостью и медленностью?

— Да.

— Ну а вспоминать и запоминать как лучше: тихо и медленно, или же скоро и быстро?

160 Скоро и быстро, говорит.

— Ну, а находчивость не есть ли некоторая острота души, а никак не тихость ее?

[23] *παγκρατίζειν* — проделывать гимнастическое упражнение, называвшееся *παγκράτιον* и состоявшее из соединения собственно борьбы с кулачным боем.

— Правда.

— Так не сводится ли к одному то, что говорилось и про учителя граматы, и про кифариста, и про все другое, — именно, что не самое тихое, а самое быстрое есть наилучшее.

— Да.

— Но и в душевных исканиях и в совещаниях, думается мне, не самый медленный и с трудом находящий решение признается достойным похвалы, а тот кто это делает всех скорее и быстрее. B

— Так оно есть, сказал он.

— Значить, Хармид, сказал я, все — и душевное и телесное, — оказывается у нас более прекрасным по скорости и быстроте, нежели по медленности и тихости.

— Выходит так, сказал он.

— Значит по этому рассуждению благоразумие не будет некою тихостью, и благоразумная жизнь не будет тихою, раз она должна быть прекрасною, будучи благоразумною; так как одно из двух: или вовсе никогда, или же крайне редко тихие действия в жизни C представляются нам более прекрасными, нежели скорые и быстрые.

А ведь если бы даже, мой милый, тихие действия были не менее прекрасны, чем скорые и быстрые, — ведь и в таком случае не оказалось бы, что благоразумие состоит более в тихом образе действия, нежели в быстром и скором — ни при ходьбе, ни при чтении, ни D при чем бы то ни было другом, и тихое житье не оказалось бы более благоразумным, нежели не тихое, так как благоразумие отнесено у нас к роду прекрасного, прекрасным же явилось и скорое не меньше, чем медленное.

— Кажется мне, Сократ, сказал он, что ты это правильно объяснил[24].

— Ну так еще раз, Хармид, сказал я: обрати хорошенько свое внимание, глядя в самого себя и помышляя, каким собственно делает тебя присущее тебе благора-

---

[24] Хотя бы мы и согласились тут с Хармидом, все-таки должно признать, что эта утомительная и так сказать косноязычная аргументация против медленности и в пользу быстроты и «остроты» сама страдает чрезмерным преобладанием осуждаемого свойства над одобряемым.



зумие и в силу какого своего-то свойства[25] делает оно
E тебя таким, — все это сообразивши, скажи прямо и мужественно, чем оно тебе является?

А он, сосредоточившись и очень мужественно обдумав в себе, сказал:

— Кажется мне, что благоразумие заставляет человека стыдиться и делает его стыдливым, и есть благоразумие как бы стыд.

— Пусть так, сказал я; не согласился ли ты уже, что благоразумие есть нечто прекрасное?

— Конечно, говорит.

.......................[26]

— А благоразумные — не добрые ли они также люди?

— Да.

.......................[27]

— Ну а было ли бы[28] добром то, что не делает их добрыми?

— Никак.

— Значит оно есть не только нечто прекрасное, но и доброе?

161 — Мне кажется.

— Как же однако? сказал я — разве ты не веришь, что хорошо слово Гомера, когда он говорит:

Стыд отнюдь не добро нуждой удрученному мужу[29].

— Верю говорит.

— Значить, как оказывается, стыд есть и не-добро и добро[30].

— Кажется.

— Благоразумие же всегда добро, если то есть оно делает хорошими тех, кому присуще, дурными же не делает.

---

[25] *ποία τις οὖσα.*

[26] Явный пропуск нескольких слов в тексте.

[27] Другой пропуск.

[28] Здесь Шанц обозначает в тексте пропуск и дает в примечании пропущенные по его мнению слова, необходимость которых не представляется мне столь очевидною.

[29] Hom. Odyss. XVII, 347.

[30] Доказательство здесь держится на софистической игре словами. См. ниже, в *Рассуждении*.

— Да так оно мне и представляется, как ты говоришь.

— Значить благоразумие не будет стыдом, если то есть оно добро, стыд же ничуть не более добро, чем зло. B

— Ну это-то мне кажется, Сократ, ты правильно говоришь, сказал он; а вот посмотри, как тебе покажется такое (мнение) насчет благоразумия. Как раз сейчас я вспомнил, что слышал, как кто-то говорил, что благоразумие состоит в том, чтобы делать *свое*[31]. Так вот это разбери, правильно ли оно по твоему сказано.

А я — Ах ты хитрец! — говорю. — От Крития на- C
шего ты это слышал, или от кого другого из мудрецов?

— Надо быть, сказал Критий, от другого: только уж не от меня.

А тот-то, Хармид, говорит:

— Да какая же разница, Сократ, от кого я это слышал?

— Да никакой, говорю; ведь во всяком случае следует смотреть не на то, кто это сказал, а истинно ли это сказано, или нет.

— Вот теперь ты правильно говоришь, сказал тот.

— Видит Зевс! говорю; но если бы мы нашли, что собственно это значит, я бы удивился, потому что это похоже на какую то загадку. D

— Почему же это? — говорить.

— Да потому, говорю, что сказавши «благоразумие есть то, чтобы делать «свое» уж конечно думал не то, что звучало в словах. Разве ты думаешь, что школьный учитель, когда пишет или читает, ничего не делает?

— Полагаю, что делает, сказал он.

— Ну а кажется ли тебе, что учитель пишет и читает только свое имя, научая и вас, детей только этому[32], — или же (он вас учит) так, чтобы вы (умели) писать имена врагов ничуть не менее, чем ваши собственные и чем имена друзей?

— Ничуть не менее.

— Так значит, делая это, вы вмешивались в чужие E
дела и не были благоразумны?

---

[31] *τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* — смысл этого определения выясняется в продолжении разговора.

[32] Т. е. писать и читать только свои имена.



— Вовсе нет.

— И однако вы не делали своего, если только писать и читать значит что-нибудь делать.

— Да и значит.

— Но также, приятель, и врачевать, и строить здания, и ткать, да и в каком бы то ни было искусстве производить какое бы то ни было из дел этого искусства — ведь значит же что-нибудь делать?.

— Конечно.

— Так как же? говорю: кажется ли тебе, что было бы хорошо жить в городе, если бы закон повелевал, чтобы каждый сам шил и стирал себе платье и приготовлял обувь, а также насчет посуды для масла и скребницы[33] и всего прочего по тому же закону, чтобы не касаться
162 чужого, а каждому производить и выделывать свое собственное?

— Не кажется мне (чтобы при этом было хорошо жить), сказал тот.

— Однако, говорю, в благоразумно-то устроенном городе ведь хорошо бы жилось?

— Как же нет? говорит.

— Значит, говорю, «делать свое» в таких вещах и таким образом — не было бы благоразумием.

— Кажется, что нет.

— Оказывается, значит, как я только что говорил, что загадки загадывал тот, кто утверждал, что благоразумие есть то, чтобы делать свое; ведь не был же он да такой степени прост; или ты это от кого-нибудь глу-
B пого слыхал, Хармид?

— Всего менее, говорит: он мне казался даже очень мудрым.

— А мне потому всего более кажется это загадкой, что ведь трудно в сущности знать, что это такое — «делать свое».

— Может быть, сказал он.

— Так что же бы это такое было — «делать свое?» Ну-ка, скажи!

---

[33] *στεγγίς* — особого рода дощечка, которою в палестрах скоблили кожу на всем теле для ее очищения. У Шлейермахера (3-е изд.) неудачное слово Kratzeisen: *στεγγίδες* бывали иногда и деревянные или сделанные из тростника.

— Я-то, говорит, ей-богу не знаю! Но ведь и так может быть, что тот, кому принадлежат эти слова тоже вовсе не знает, что он разумел.

И говоря так, он усмехнулся и посмотрел на Крития. C

А уж давно было ясно, что Критий волновался самолюбием перед Хармидом и перед присутствующими; и еще прежде едва себя сдерживая, тут оказался не в силах; — так что я считаю совершенно верным свое предположение, что именно от Крития слышал Хармид тот ответ насчет благоразумия. Ну а Хармид-то, желая не на себя принять ответственность, а того заставить D
дать отчет в его определении[34], подзадоривал его, намекая именно на него, как будто он был уже обличен. Тот и не вытерпел, но, показалось мне, рассердился на него, как поэт на лицедея, дурно передающего его произведение. Итак, взглянувши на юношу, он сказал:

— Так ты думаешь, Хармид, что если ты не знаешь, что разумел сказавший, что благоразумие в том, чтобы делать свое, то и сам утверждавший не знает?

— Но, любезнейший Критий, сказал я, нисколько не удивительно, что Хармид, будучи так молод, этого не знает; ну а тебе подобает это знать и по возрасту, и E
по занятиям. Так если ты допускаешь, что благоразумие есть то, что вот он говорит, и принимаешь на себя слово, мне было бы еще гораздо приятнее с тобою рассмотреть, истинно ли сказанное, или нет.

— Да конечно, говорит, допускаю и принимаю.

— Ну вот и прекрасно, говорю. Так скажи мне, допускаешь ли ты и то, о чем я только что спрашивал, — что все ремесленники что-нибудь творят.

— Да.

— Так кажется ли тебе, что они творят только свое, или также и чужое?

— И чужое.

— Следовательно они бывают благоразумны, хотя 163
и не творят только одно свое[35]?

— А что же мешает? — говорит.

---

[34] *βουλόμενος μὴ αὐτός ὑπέχειν λόγον αλλ᾽ ἐκεῖνον τῆς ἀποκρίσεως*; — эту фразу пришлось расчленить в переводе.

[35] *οὐ τὰ ἑαυτῶν μόνον ποιοῦντες* — т. е. не одно только им принадлежащее, прямо их касающееся.

— Мне-то, говорю, ничто не мешает; но посмотри, не мешает ли что тому, кто, предположивши благоразумие как делание своего, потом говорит, что ничто не мешает и делающим чужое тоже быть благоразумными.

— Да ведь я-то, сказал он, разве согласился, что *делающие* чужое благоразумны, если соглашался относительно *творящих*[36].

B — Скажи мне, говорю, разве не одно и то же по твоему *творить* и *делать*?

— Ничуть, говорит, — а также не одно и то же *действовать*[37] и *творить*; потому что я научился у Гесиода, который говорит, что никакое *действование не постыдно*[38]. Или ты думаешь, что он, — если бы называл делами и действованием и деланием[39] то, о чем ты сейчас говорил, — сказал бы, что никому не постыдно быть сапожником, или продавцом соленой рыбы, или служителем непотребства[40]? Не нужно, Сократ, так думать; но и он, полагаю, считал творение за нечто
C другое, чем делание и действование, и думал, что творение[41] бывает иногда постыдно, когда творится не по

---

[36] В подлиннике Сократ, говоря перед тем о *делающих* «свое» и «чужое» употребляет безразлично глаголы *ποιεῖν* (собств. *творить*) и *πράττειν* (собств. *делать*). Критий указывает теперь на существенное по его мнению различие в значении этих слов, которое за тем и старается объяснить, опираясь на авторитет Гесиода.

[37] Кроме употребленных Сократом двух слов, Критий для своей цели вводит еще новые *ἐργάζεσθαι* и *ἔργον* которые сближает с *πράττειν*, противополагая их слову *ποιεῖν*.

[38] Из стиха 311 Гесиодовой поэмы Труды и Дни. Весь стих читается так: *ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος* (делание никакое не стыд, бездеятельность же стыд). Уже из противопоставления слов *ἔργον* и *ἀεργίη* ясно, что под первым словом разумеется самое действование, а не результат его, и к тому же переводить здесь *ἔργον* — дело было тем более неудобно, что это слово слишком уж часто употребляется именно в соединении с тем определением, которое отрицает у него Гесиод: постыдное, позорное дело.

[39] *ἔργα, ἐργάζεσθαι, πράττειν.*

[40] *ἐπ' οἰκήματος καθημένῳ* — передаю общий смысл; Шлейермахер выражается еще общее: sich selbst feil zu haben.

[41] *ποίημα.*

прекрасному, дело же никакое не бывает постыдно; потому что производимое прекрасно и с пользою он называл делами, и такие занятия — деланиями и действованиями. Нужно же сказать, что только их одних он и считал принадлежащими собственно[42] каждому, вредные же все занятия — чужими[43]. Так что нужно думать, что и Гесиод, и всякий другой умный человек называет именно того, кто делает свое — благоразумным[44].

— О Критий, сказал я, как только ты начал говорить, я уже почти понял твою мысль, что «собственным» и «своим»[45] ты называешь блага[46], а производство D
благ — «деланием»[47]: ведь я и Продика[48] десять тысяч раз слыхал, как он разбирается относительно имен. Но я то тебе предоставляю класть каждое из имен, куда хочешь, — объясни только к чему ты относишь то имя, что произносишь. Ну так теперь опять сначала опре- E
дели яснее: утверждаешь ли ты, что делание благ, или творение, как тебе угодно это называть, — что оно то и есть благоразумие?

— Утверждаю, говорит.

— Значит делающий зло не благоразумен, а только делающий благо?

— А тебе, милейший, сказал он, разве не так кажется?

— Постой, говорю: мы ведь не то рассматриваем, что мне кажется, а то, что ты теперь говоришь.

---

[42] *οἰκεῖα.*

[43] *ἀλλότρια.*

[44] Отождествивши делание своего с деланием одобрительным, а делание чужого с деланием постыдным, Критий легко защищает определение благоразумия от прежних возражений Сократа, не догадываясь однако, что при этом его определение одной из добродетелей становится одинаково применимо ко всем, что хотя согласно с убеждением Сократа в единстве добродетели, но вовсе не имелось в виду самим Критием.

[45] *τὰ οἰκεῖα τε καὶ τὰ αὑτοῦ.*

[46] *ἀγαθά.*

[47] *τὰς τῶν αγαθῶν ποιήσεις πράξεις.*

[48] Различение синонимов было одним из специальных занятий этого знаменитого софиста, у которого научился и Критий.

— Ну так я-то, сказал он, утверждаю, что делающий не добро, а зло — не поступает благоразумно, делающий же добро, а не зло — благоразумно поступает; потому что я тебе ясно определяю, что благоразумие
164 есть делание добра.

— Да может быть и нет препятствия признать, что ты говоришь правду; однако при этом, сказал я, удивляюсь, если ты думаешь, что благоразумные люди, не знают, что они благоразумны.

— Да я этого и не думаю; говорит.

— А разве сказал я, не было говорено тобою несколько раньше, что ничто не мешает мастерам какого-нибудь дела быть благоразумными, хотя бы и производя чужое?

— В самом деле говорено, сказал он; но что же из этого?

B — Ничего; но скажи, полагаешь ли ты, что врач, вылечивая кого-нибудь, делает полезное и себе самому и тому, кого исцеляет;

— Полагаю.

— Не значит ли это, что действующий так, делает должное?

— Да.

— А делающий должное разве не благоразумен?

— Благоразумен, конечно.

— А разве необходимо врачу еще и знать: когда он лечит с пользою и когда — нет; и также любому из мастеров (необходимо ли знать), когда он получит пользу от дела, которым занят, и когда — нет?

C — Может быть и нет (необходимости это знать).

— Значит иногда, сказал я, врач, поступая полезно, или вредно, сам про себя не знает, как он поступал; и однако же, в том случае если он действовал полезно, он по твоим словам действовал благоразумно; или не так ты говорил?

— Так.

— Не выходит ли, как оказывается, что иногда действующий полезно, хотя тем самым и действует благоразумно и бывает благоразумен, а между тем не знает про самого себя, что он благоразумен?

— Но ведь этого, Сократ, сказал он, никак не могло бы произойти; если же ты думаешь; что из чего-ни-

будь прежде мною допущенного необходимо прийти к
этому (заключению), то я скорее бы отказался от ка- D
кого-нибудь из тех предположений и не стыдился бы
сказать, что тогда утверждал неправильно, — скорее,
чем согласиться, что человек неведомо для себя само-
го бывает благоразумен. Дело в том, что по моему бла-
горазумие почти и есть только это: знать самого себя,
и я согласен с тем, кто поместил в Дельфах такую над-
пись[49]. Мне ведь кажется, что эта надпись именно в том
смысле и выставлена, будучи как бы приветствием бога
к входящим вместо *радуйся*[50], как бы то есть это при- E
глашение — радоваться — было неправильно, и нужно
было внушать друг другу не это, а быть благоразумны-
ми. Таким то образом бог и приветствует входящих в
святилище иначе, чем люди; в этом рассуждении, ка-
жется мне, и поместил эту надпись тот, кто ее помес-
тил; и входящему в святилище бог говорит всегда не
иное что, как *будь*, мол, *благоразумен*. Говорит же он
это загадочно, как прорицатель; потому что, хотя *знай
самого себя* и *будь благоразумен* — одно и тоже, как
утверждает надпись и я, но легко кому-нибудь подумать,
что это — другое, как оно и случилось, мне кажется, с 165
теми, что поместили следующие затем надписи; *ничего че-
ресчур*[51] и *поручишься — близка беда*[52]. Они ведь думали,
что *знай самого себя* есть совет, а не привет божий для
входящих, — так, чтобы и с своей стороны внести не
менее полезные советы, они и положили те надписи. Ну
а зачем я все это тебе говорю, Сократ, вот тому причи-
на. Прежнее-то все я тебе уступаю; потому что может B
быть то, что ты говорил об этих предметах, более пра-

[49] Знаменитое гномическое изречение *γνῶθι σαυτον* приписывавшееся одному из так называемых семи мудрецов, которые однако но справедливому замечании перипатетика Дикеарха (у Диогена Лаэртия I, 40) не были ни мудрецами, ни философами, а людьми смышлеными и умелыми по части законодательства *οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους, συνετοὺς γέ τινας καὶ νομοθετικούς*).

[50] *Χαῖρε* — соответствовало нашему *здравствуй*.

[51] *Μηδὲν ἄγαν* — приписывалось обыкновенно Хилону, сыну Дамагета, Лакедемонцу.

[52] *ἔγγυε παρα δ'ἄτη* — приписывалось ему же, хотя автор нашего диалога очевидно предполагает кого-нибудь другого.



вильно, а может быть то, что — я, совершенно же ясного ничего не было в том, что мы говорили. Ну а если ты не согласен, что благоразумие состоит в том, чтобы знать самого себя, — это уж я хочу теперь против тебя отстоять[53].

— Но, сказал я, ведь ты, Критий, нападаешь на меня так, как будто бы я говорил, что знаю то, о чем спрашиваю, и как будто мое согласие зависело только от моей воли; а дело стоит не так: я ведь ищу все с тобою
C то, о чем возбужден вопрос, именно потому, что сам то не знаю. Так как лишь после рассмотрения я намерен сказать, согласен ли я, или нет; а (теперь) подожди, пока я рассмотрю.

— Так рассматривай, сказал он.

— Да уж рассматриваю, говорю. Итак, если благоразумие состоит в том, чтобы что-нибудь знать, то ясно, что оно есть некоторое познание[54] и (притом) чего-нибудь или нет?

— Оно есть познание, сказал он, именно себя самого.

— А не есть ли, говорю, и медицина познание того, что здорово?

— Конечно.

— Если бы теперь, говорю, ты меня спросил: медицина, будучи знанием о здоровом, на что нам полезна и что производит? — я бы ведь сказал, что польза ее не
D малая, так как она производит здоровье — прекрасное для нас дело, — если ты это принимаешь.

— Принимаю.

— И если бы теперь спросил ты меня о зодчестве, что за дело оно производит, будучи знанием строения? — я бы сказал, что (оно производит) жилища; таким же образом и о прочих искусствах. Так вот нужно и тебе относительно благоразумия, так как ты говоришь, что оно есть знание о себе самом, — нужно, что бы ты мог также сказать спрашивающему тебя: о Критий! благоразумие, будучи познанием себя самого, какое производит у нас
E дело, прекрасное и достойное имени? — ну-тка, скажи!

---

[53] *νῦν ἐθέλω τούτου σοι διδόναι λόγον.*

[54] В греческом тавтология здесь менее очевидна употребления двух слов разного корня — *γιγνώσκθω* и *ἐπιστήμη*.

— Но, говорит, неправильно ты, Сократ, спрашиваешь. Ведь не похоже оно на прочие познания, да и прочие непохожи между собою; ты же расспрашиваешь как об одинаковых. Ну скажи мне, говорит, какое такое дело у счислительного искусства[55], или у геометрии — дело в роде того, как жилище у зодчества, или платье у портняжного искусства, или другие такие дела, каких можно указать много у разных искусств.
Так можешь и ты указать мне какое-нибудь подобное 166
дело у тех-то искусств)[56]? Но нет — не сумеешь! — А я на это;

— Правду говоришь; но вот что я могу тебе показать: чего именно познание есть каждая из этих наук[57], причем познаваемое есть нечто другое (отличное) от самого познания. Так искусство счисления есть познание четного и нечетного, каковы вообще их свойства самих по себе и по отношению друг к другу;[58] так ведь?

— Конечно, говорит.

— Не есть ли притом нечетное и четное нечто другое (отличное) от самого счислительного искусства?

— Как же нет?

---

[55] *τῆς λογιστικῆς τέχνης*.

[56] Т. е. у науки чисел и у геометрии.

[57] *τίνος ἐστιν ἐπιστήμη ἑκάστη τούτων τῶν ἐπιστημῶν* — здесь называется познанием, или наукой (*ἐπιστήμη*) то самое, что сейчас перед тем называлось искусством (*τέχνη*). О слитности этих двух понятий в уме древних Греков см. выше, в рассуждении к диалогу *Ион*.

[58] *πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα*. Сами по себе (*πρὸς αὑτά*) четные и нечетные числа определяются вообще своею кратностью к 2; отсюда же вытекает и то их взаимное отношение (*πρὸς ἄλληλα*), что от умножения всякого четного со всяким нечетным получается четное. Та *λογιστικὴ τέχνη* о которой здесь говорится не совпадает, ни с простым умением считать, ни с нашею арифметикою. Определение этой «логистики» как познания о нечетном и четном указывает, кажется, на ее связь с пифагорейским учением о числах, где на первом плане стояла противоположность между единством и двойственностью, между нечетом и четом; причем выражением единого доброго начала был нечет, а чет рассматривался как проявление дурной, неопределенной двоицы — *ἡ ἄπειρος δυάς*.



— Ну и опять статика есть познание о более тяже-
B лом и более легком весе; тяжесть же и легкость — нечто другое (отличное) от самой статики; согласен?

— Согласен.

— Так скажи же и про благоразумие, — чего оно есть познание такого, что было бы чем-то другим (отличным) от самого благоразумия.

— То-то оно и есть, Сократ, сказал он: ты напал на след того, чем благоразумие отличается ото всех знаний, а (между тем) ищешь какой то его одинаковости с
C прочими. А ведь это не так; но все прочие суть знания (чего-нибудь) другого, а не себя самих, оно же одно есть и знание прочих знаний, и себя самого. И от тебя-то уж никак это не скрылось; а только я полагаю, что ты подлинно делаешь то самое, от чего давеча отрицался, — а именно стараешься меня опровергать, упустивши из виду то, о чем идет речь.

— Как ты можешь думать, сказал я, что если я и совершенно тебя опровергну, я сделаю это ради какой-нибудь другой цели, кроме той, для которой я и свои бы слова расследовал в опасении, как бы по ошибке не
D считать себя знающим то, чего я не знаю[59]. Вот я и теперь утверждаю, что делаю это самое — рассматриваю предмет главным образом ради меня самого, а может быть также и ради прочих ближних; или ты не думаешь, что это — общее благо почти всех людей: чтобы выяснилось, в каком положении находится всякий предмет, какой только существует?

— Я-то, Сократ, и очень это думаю, сказал он.

— Так смелее теперь, говорю, милейший! Отвечая
E на вопрос как тебе кажется лучше, не смотри на то, Критий ли, Сократ ли при этом опровергается; но, прилагая ум к самому предмету, рассматривай, куда приведет его выяснение.

— Да так я и буду делать, сказал он; потому что мне кажется, что ты говоришь именно то, что нужно[60].

[59] Коротко и ясно это можно выразить так: почему ты думаешь, что во всем этом разговоре я имею в виду что-нибудь другое, кроме истины?

[60] *δοκεῖς γάρ μοι μέτρια λέγειν.* — *Μέτρια* — букв. мерное, или в меру, т. е. ни больше, ни меньше того, что нужно.

— Так скажи-ка теперь, говорю: насчет благоразумия, как полагаешь?

— А так теперь полагаю, сказал он, что оно одно изо всех знаний есть знание как себя самого, так и прочих знаний.

— Так не будет ли оно, сказал я, знанием и о незнании, раз оно есть знание о знании?

— Конечно, сказал он.

— Значит, один лишь благоразумный будет знать про
самого себя и будет способен испытать, что ему известно 167
и что — нет, да и других точно также он будет в состоянии рассматривать: что кто-нибудь (подлинно) знает, а потому и считает себя знающим[61], и что, напротив, только думает знать, подлинно же не знает; — из других же никто (не способен этого решить). Вот в этом-то и состоит благоразумное поведение[62] и (само) благоразумие, и познание самого себя, — именно чтобы знать, что знаешь и чего не знаешь. Ведь именно это ты разумеешь?

— Именно это, говорит.

— Ну так снова, молвил я, — *третий раз во спасе-* B
ние[63] рассмотрим как сначала, — первое: статочное ли дело знать то, что знаешь и то, чего не знаешь, — именно одно, как известное, а другое, как неизвестное[64]; а затем, если это и возможно, то какая нам польза от этого знания?

— Да и нужно, сказал он, рассмотреть.

— Ну-тка, говорю, ты, Критий, рассматривай, не окажешься ли ты находчивее меня; так как я-то недоумеваю; а о чем недоумеваю, — сказать ли тебе?

— Конечно, говорит.

— Не держится ли, сказал я, все это рассуждение
на том условии, что существует, как вот ты сейчас го- C
ворил, какое-то единое познание[65], которое не имеет

---

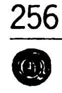
[61] *τί τις οἶδεν καὶ οἴεται, ἅπερ οἶδεν.*

[62] *τὰ σωφρονεῖν.*

[63] *τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι* — *третье — спасителю* — древняя пословица, относившаяся вероятно к питью вина (с возлияниями) при жертвоприношениях, причем третий кубок посвящался богу-охранителю рода, или города.

[64] *τὸ ἁ οἶδεν και ἁ μὴ οἶδεν εἰδέναι ὅτι οἶδε καὶ ὅτι οὐκ οἶδεν.*

[65] *Ἄλλο τι οὖν … πάντα ταῦντ᾽ ἂν εἴη, εἰ ἔστιν … μία τις ἐπιστήμη.*



никакого другого предмета, кроме себя самого и прочих познаний, да оно же есть и знание о незнании?

— Ну конечно.

— Смотри однако, приятель, какие странности мы пробуем утверждать; ведь если ты рассмотришь это на чем-нибудь другом, оно тебе покажется, я думаю, невозможным.

— А именно — как и где?

— А вот в следующем: подумай, кажется ли тебе, что существует такое зрение, которое не есть зрение тех предметов, которые бывают видимы в других случаях[66], а есть (лишь) зрение себя самого и прочих зрений,
D а также и не-зрений[67], — и что оно, хотя и есть зрение, цвета-то не видит никакого, а (видит только) себя и прочие зрения; кажется тебе, что есть такое?

— Ей-богу, не думаю.

— Ну а как насчет слуха, который бы никакого звука не слышал, а только сам себя и прочие слухи и неслухи?

— Нет и этого.

— Посмотри же и вообще относительно всех ощущений, кажется ли тебе, что есть какое-нибудь ощущение ощущений и себя самого[68], но в котором не ощущается ничего из самих предметов ощущения[69]?

E — Нет.

— Ну а кажется ли тебе, что есть такое вожделение[70], которое не есть вожделение никакого удовольствия, а (вожделеет) только себя самого и других вожделений?

— Да нет же!

— Нет, я думаю, и такой воли[71], которая не хотела бы никакого добра, а (хотела бы) только себя саму и другие воли?

— Ну, разумеется, нет!

---

[66] *ὄψις ... ἣ ὧν μὲν αἱ ἄλλαι ὄψεις εἰσίν, οὐκ ἔστι τούτων ὄψις κτλ.*

[67] *μὴ ὄψεων* — так как здесь Сократом представляется reductio ad absurdum, то уместен буквальный перевод таких нелепых выражений.

[68] Т. е. данного ощущения.

[69] *ὧν δὲ δὴ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις αἰσθάνονται, μηδενός αἰσθανομένη.*

[70] *ἐπιθυμία*

[71] *βούλησις.*

— А скажешь ли, что есть такая любовь, которая оказалась бы любовью не к чему-нибудь прекрасному, а, только к себе самой и к другим любвям?

— Нет, говорит.

— Ну а страх такой ты придумал, который боялся бы себя самого и других страхов, а из страшных вещей 168
ничего бы не боялся?

— Нет не придумал, говорит.

— А (такого) представления, которое было бы представлением себя и других представлений, но ничего представляемого бы не представляло[72]?

— Никоим образом.

— Но относительно знания-то, как оказывается, мы утверждаем, что существует такое, которое не есть знание никакой науки[73], а только самого себя и прочих знаний?

— Да, утверждаем.

— Но не странно ли это, если оно и существует? — мы ведь не будем настаивать, что его нет, а еще посмотрим, есть ли оно. B

— Правильно говоришь.

— Так за дело! — Ведь это самое знание есть знание чего-нибудь и имеет некую такую силу, чтобы к чему-нибудь относиться[74]; так ведь?

— Конечно.

— Так как ведь мы говорим и про большее, что оно имеет никое такое свойство, чтобы быть большим чего-нибудь?

— Да и имеет.

— И не относительно ли чего-нибудь меньшего, раз оно большее?

— Необходимо.

---

[72] Необходимость употребить в переводе страдательное причастие и неудобство при этом двусмысленного слова мнимый заставили меня перевести здесь *δόξα* и *δοξάζειν* чрез *представление* и *представлять* вместо *мнение* и *мнить*, тем более, что здесь дело идет только об одном из психологических примеров, и особое — установившееся к тому же лишь позднее — гносеологическое значение слова *δόξα* никак не могло иметься в виду.

[73] *μαθήματος οὐδενός.*

[74] *ἔχει τινὰ τοιαύτην δύναμιν ὥστε τινὸς εἶναι.*

— Значит, если бы мы нашли такое большее, которое больше других больших и себя самого, но не больше никакого предмета, которого бы другие были больше, то такой величине было бы вполне присуще, раз она
C больше самой себя, быть и меньше самой себя; или нет?

— Совершенно необходимо, Сократ, — сказал он.

— Значит, если что-нибудь есть двойное относительно прочих двойных и себя самого, то оно будет двойным себя и прочего как половины, так как не бывает двойного по отношению к чему-нибудь другому, кроме половины.

— Правда.

— И большее самого себя не будет ли и меньшим, и
D тягчайшее — легчайшим, и старейшее — новейшим, и во всем прочем таким же образом, — то, что имеет свое свойство относительно самого себя[75], не будет ли иметь и ту сущность[76], к которой его свойство относится? Разумею же я вот что: слух, например, мы говорим, не другого чего есть слух, как звука; так ведь?

— Да.

— Значит, если он будет слышать самого себя, то будет слышать себя, как имеющего звучность, ибо иным образом слышать нельзя.

— Совершенно необходимо.

— Ну и зрение, почтеннейший, если будет созерцать себя самого, то необходимо ему иметь какой-нибудь цвет; потому что ничего бесцветного зрение никогда
E бы не увидело.

— Конечно нет.

— Так видишь, Критий, сколько (различного) мы ни перебрали, — для иного оказывается совсем невозможным, а для другого очень невероятным относиться к самому себе как к предмету[77]. Именно для величины

---

[75] Или имеет предметом своего действия себя самого, обращает к себе, или на себя свою внутреннюю силу — *ὅ τί περ ἄν την ἑαυτοῦ δύναμιν πρὸς ἑαυτὸ ἔχῃ*.

[76] *οὐσία* — не в смысле субстанции, а как особая качественная определенность, или специфическое свойство (субстанциальная форма у схоластиков).

[77] В выражении *τὴν ἑαυτῶν δύναμιν πρὸς ἑαυτὰ ἔχειν* я не перевожу *δύναμις* через *сила* потому, что в ближайшем контексте говорится об отвлеченных отношениях величины.



и количества и тому подобного это совсем невозможно; или нет?

— Да, конечно, невозможно.

— А для слуха опять и для зрения да еще для дви-
жения — самого себя двигать — и для жара — самого 169
себя жечь[78] и все подобное — иным то представляет-
ся невероятным[79], а другим, может быть, иначе. Зна-
чит, мой милый, требуется великий человек, чтобы в
точности это разобрать по всем (предметам): так ли
(должно признать), что ничему из существующего не
свойственно соотноситься с самим собой, а только с
другим[80], — или же так, что вот этому свойственно,
а тому — нет; и опять ежели и бывает нечто такого
рода, что соотносится с самим собою, то принадлежит
ли сюда тот вид знания, каким мы считаем благоразу-
мие. Я то себе не доверяю, (и не думаю) чтобы я был
способен решить такие вопросы; так что я не могу на-
пирать и на то, статочное ли это дело[81], чтобы суще-
ствовало *познание познания*, а если и существует, то B
не принимаю его за благоразумие прежде, чем рассмотрю, полезно ли нам на что-нибудь именно такое знание, или нет; потому что насчет благоразумия-то я ведь смекаю, что оно есть нечто полезное и доброе[82]. Значит ты, сын Каллэсхра, — так как ты полагаешь, что благоразумие есть именно это знание о знании и незнании, — ты значит и покажи сперва, что возмож-

---

[78] Здесь вопрос не в том, конечно, может ли что-нибудь само себя двигать, или само себя жечь (разумеется может) а лишь в том, может ли *движение* само себя двигать и *жар* сам себя жечь, что Сократ признает невероятным, хотя и не столь нелепым как то, чтобы двойное число было половиной себя самого.

[79] *απιστίαν παράσχοι.*

[80] Я не перевожу здесь слов *πλὴν ἐπιστήμης*, справедливо исключенных Шлейермахером и поставленных Шанцем в скобки.

[81] *εἰ δυνατόν ἐστι τοῦτο λεγέσθαι.*

[82] Понятие *σωφροσύνη*, хотя и заключает в себе элемент знания, принадлежит очевидно к области не теоретического, а практического разума. Благоразумен тот, кто знает, как ему должно лучше действовать. С сократической точки зрения одобряется не всякое знание, а только знание наилучшего. См. выше в диалоге *Второй Алкивиад* и в *Рассуждении* к нему.

но[83] то, о чем я сейчас говорил, а потом, что сверх
(простой) возможности, оно еще и полезно; тогда,
C пожалуй, и меня бы ты вполне убедил, что правильно
рассуждаешь о благоразумии, — что оно такое есть.

И когда Критий это слышал — и видел, что я недо-
умеваю, мне показалось, что с ним случилось то, что
бывает с теми, которые, смотря перед собою на зеваю-
щих, впадают в тоже самое состояние, как и они, — по-
добным образом показалось мне, что и Критий от меня
недоумевающего был и сам поневоле[84] захвачен недо-
умением. А по привычке к похвалам стыдился присут-
ствующих и не желая мне признаться, что не в силах
D разрешить то, на что я его вызывал, — не говорил ниче-
го ясного, прикрывая свое недоумение. И (вот) я, чтобы
наше рассуждение двинулось вперед, сказал (так):

— Ну если угодно, Критий, теперь то мы допустим,
что может существовать знание знания, а уж потом
рассмотрим, так ли оно, или нет; сейчас же вопрос вот
в чем: если оно и возможно, то дает ли оно (нам), спо-
собность знать, что кто знает и чего — нет?[85] Ведь имен-
но это, как мы утверждали, и означает знать самого
себя и быть благоразумным; так ведь?

E — Конечно, сказал он; да так оно, Сократ, и выхо-
дит[86]. Ведь если кто имеет знание, которое само себя

---

[83] Стоящие после слов *ὅτι δυνατόν* слова *ἀποδεῖξαί σε* справедливо исключены еще Гейндорфом (у Шанца они в скобках).

[84] *ἀναγκασθῆναι καὶ αὐτὸς ἁλῶναι κτλ*. Слово *ἀναγκασθῆναι* исключено некоторыми критиками; но всех плеоназмов у Платона не выкинешь.

[85] Как явствует из дальнейшего, под знанием знания (*ἐπιστήμη ἐπιστήμης*) Сократ разумеет здесь знание о самом факте знания, т. е. о том, что (*ὅτι*, quod, dass) кто-нибудь знает, или не знает, — и он ставит теперь вопрос: такое знание, если бы оно и было возможно само по себе, способствовало ли бы оно знанию того, что (*ὅ*, quid, was) кто-нибудь знает, (или не знает), т. е., сообщало ли бы оно какое-нибудь знание о самых предметах, или о содержании знания. К этому вопросу Сократ уже подходил и в предыдущих рассуждениях и не даром он вспоминал пословицу *τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι*.

[86] *ξυμβαίνει* — сходится, т. е. сходится с тем, что есть, или с тем, что было прежде показано.

знает, тот сам будет таким, каково то, что он имеет: все равно, как ежели кто имеет быстроту, то он сам быстр, а ежели красоту, то красив, а ежели знание, то он знающий; а следовательно, когда кто-нибудь имеет знание о самом знании, то он ведь будет, знающим себя самого.

— В этом-то я не сомневаюсь, сказал я, что когда кто имеет способность самопознания[87], то он будет знать самого себя, но где же необходимость для имеющего такое самопознание знать еще и то, какие он предметы знает и каких нет?

— Да ведь это одно и тоже, Сократ![88] 170

— Может быть, сказал я; но мне приходится всегда: быть одинаковым: вот ведь я опять не понимаю, чтобы, это было одно и тоже[89].

— Как так? — говорит.

— Да вот как, говорю: положим есть знание о знании, так будет ли оно способно различать более того, что из двух вот это — знание, а вон то — не знание

— Нет, но именно настолько.

— Итак знание и не знание о том, что здорово, есть тоже самое что знание и не знание о справедливом! B

— Никоим образом.

---

[87] *ὅταν τὸ αὐτὸ γιγνῶσκόν τις ἔχῃ.*

[88] *ὅτι, ὦ Σώκρατες, ταὐτόν ἐστιν τοῦτο ἐκείνῳ.* Это восклицание Крития не покажется нам слишком наивным, если мы вспомним, что через двадцать два века после него Фихте был уверен, что из чистой формы самосознания может быть выведено все познаваемое.

[89] Какой-то древний читатель, или переписчик, не вникши в смысл вопроса, вставил здесь следующие слова: *ἁ οἶδεν εἰδέναι καὶ ἁ τισ νή οἶδεν εἰδέναι.* Эти слова, справедливо исключенные некоторыми прежними критиками (Hoenebeek) заключены новейшим издателем (Шанцем) в скобки. Прямая ли здесь вставка или только ошибочное чтение каких-нибудь подлинных слов, — во всяком случае эти слова не имеют смысла в данном контексте, так как речь идет о противоположении (и отождествлении) не между знанием и не знанием, а между (предполагаемым по мысли Крития) знанием о факте знания и не знания вообще — с одной стороны и действительным знанием различных определяемых предметов — с другой.



— Но одно, полагаю, есть медицина, другое — политика, а то (чем мы теперь заняты) есть не иное что, как только познание.

— Как же иначе?

— Следовательно, ежели кто не прибавляет особого знания[90] о здоровом и справедливом, а знает одно только познание, так как его предмет только само оно и ничего более[91], то ему хоть и будет вероятно известно и о себе и о всяком другом, что он что-то знает и имеет какое-то знание[92]... Так ведь?

— Да.

C — Но *что* именно познается — это-то каким образом узнать чрез такое знание? Ведь относящееся к здоровью узнается медициною, а не благоразумием, относящееся к гармонии музыкою, а не благоразумием, и к строительству — зодчеством, а не благоразумием, — и таким же образом все остальное; или нет?

— Кажется, что так.

— А благоразумие, раз оно есть только знание знаний, как узнает к какому предмету относится данное знание: к здоровью, или к домостроительству?

— Никоим образом.

— А неведающий этого, не будет следовательно знать, *что* он знает, а единственно только, что *знает*[93].

D — Оказывается так.

— Следовательно благоразумным поведением и благоразумием будет не то, чтобы знать о том, *что* знаешь, и *чего* не знаешь, а лишь о том, как оказывается, что *знаешь* и что не знаешь.

— Выходит так.

---

[90] *ἐάν μὴ προσεπίδτηταί τις τὸ ὑγιεινὸν καὶ τὸ δίκαιον.*

[91] *ἀλλά ἐπιστήμην μόνον γιγνώσκῃ ἅτε τούτου μόνον ἔχων ἐπιστήμην* — такая фраза, достаточно тавтологическая по-гречески, была бы со всем нестерпима по-русски; поэтому я позволил себе перевести ее более вольно, нежели обыкновенно делаю.

[92] Здесь две половины одной и той же фразы, из коих одна начинается *ὅτι μέν τι ἐπίσταται*, а другая — *Ὁ τι δὲ γιγνώσκει* отделены друг от друга вопросом и ответом *ἦ γαϱ*; — *Ναί*. Я сохраняю в переводе и грамматическую связь речи (*μέν — δε*: хотя — но), а для обозначения перерыва употребляю многоточие.

[93] *Οὐκ ἄϱα εἴσεται ὅοῖδεν ὁτοῦτο ἀγνοῶν, ἄλλ ὁτι οἶδεν μόνον.*

— Значит такой знающий не будет в состоянии испытать и другого человека, говорящего про себя, что он что-нибудь знает, — действительно-ли он знает то, о чем это утверждает, или нет, а ему, как оказывается, будет известно только, что тот имеет некоторое познание, а о чем, насчет этого благоразумие не сообщит ему никакого сведения.

— Не видно, (чтобы сообщало). E

— Значит он не будет способен и различить между тем, кто выдает себя за врача, не будучи таковым, и тем, кто по истине врач, а также и во всех других случаях — между знающими и незнающими. Посмотрим же с такой стороны. Если благоразумный, или кто бы то ни было другой хочет распознать настоящего врача от не настоящего, не поступит ли он так: о медицине то с ним рассуждать ведь он не будет; потому что как мы сказали, врач ни о чем не знает кроме как о здоровом и о болезненном, — или нет?

— Да так.

— А о знании-то он ничего не знает, так как это мы ведь предоставили благоразумию.

— Да.

— Значит и о медицине ничего не знает медик[94], потому, что медицина-то ведь, кажется, есть некоторое знание. 171

— Правда.

— Так хотя и узнает благоразумный про врача, что тот имеет некоторое знание; но чтобы предпринять исследование о том, что это за знание, не рассмотрит ли он еще и то, *к чему* оно относится? Ведь о каждом знании мы разумеем, не только, что оно есть знание (вообще), но и *какое* именно, и чем же это определяется как не тем, каких предметов оно есть знание?

— Именно этим.

---

[94] Здесь очевидно намеренно, чтобы подчеркнуть нелепость опровергаемого мнения, говорится ἰατρικός — медик, мастер врачебного искусства, а не просто ἰατρός — врач. Врач, если он только рутинный эмпирик, может без противоречия быть признан несведущим в медицине, но чтобы ее по необходимости не знал ἰατρικός, т. е. специалист и мастер этого дела, — такое утверждение допустимо лишь как reductio ad absurdum.

— Ну и медицина определяется как другая (отличная) от прочих наук тем, что она есть познание о здоровом и болезненном (состоянии).

— Да.

B — Значит желающему рассматривать (чье-нибудь) врачебное знание необходимо рассматривать его в том предмете, к которому оно относится; ведь не в чем же нибудь ему постороннем, во что оно не входит?

— Нет, конечно.

— Следовательно, чтобы узнать врача, насколько он сведущ по медицинской части[95], правильно исследующий будет наблюдать его в отношении к предметам здоровья и болезни[96].

— Выходит так.

— А именно, рассматривая во всем, что относительно этого говорится, или делается — истинно ли оно говорится и правильно ли делается[97].

— Необходимо.

— Ну а без врачебной то науки разве мог бы кто-нибудь уследить за тем, или другим?

— Наверное нет.

C — (Так к этому) оказывается (неспособен) ни другой кто, кроме врача, ни даже *благоразумный* (как такой), а то бы ему сверх этого качества пришлось бы еще иметь качество врача[98].

— Так.

— Значит во всяком случае, если благоразумие есть только знание о знании и незнании, оно не будет в состоянии различить ни врача, знающего дело, от незнающего, а только притворяющегося, или думающего, что знает, — ни другого кого либо из знающих и что он (подлинно знает), — кроме разве какого-нибудь сотоварища по искусству[99], как (это бывает) и с прочими мастерами.

D — Явно так, говорит.

---

[95] *ᾗ ἰατρικός ἐστιν.*

[96] *ἐν τοῖς ὑγιεινοῖς καὶ νοσώδεσιν.*

[97] Т. е. говорится и делается подлежащим наблюдению медиком.

[98] *ἰατρός γὰρ ἄν εἴη πρὸς τῇ σωφροσύνῃ.*

[99] *πλήν γε τὸν αὑτοῦ ὁμότεχνον*, — т. е. сотоварища по (отрицаемому Сократом) искусству познавать само познание безотносительно к различным его предметам.

— Какая же, сказал я, была бы нам, Критий, польза от благоразумия, если бы оно было таким? Вот если бы, как мы сперва было предполагали, благоразумный знал, что ему известно и что неизвестно, — про одно, что он это знает, а про другое, что не знает, да и всякого другого был бы способен рассмотреть в этом отношении, то в высокой степени, скажем, было бы нам полезно быть благоразумными; потому что (в таком случае) мы прожили бы жизнь непогрешительно — и мы сами, обладающее благоразумием, и прочие все, которые бы нами управлялись.
Ведь (тогда) мы и сами не брались бы за то, что нам E
неизвестно, но отыскавши знающих, предоставляли бы это им, — да и прочим, нам подчиненным, мы не позволяли бы делать ничего, кроме того, что они могли бы делать правильно, а это было бы то, о чем у них есть знание. И таким-то образом, дом, устрояемый благоразумием, был бы хорошо устроен, равно и город управляемый и все другое, чем руководило бы благоразумие; потому
что раз погрешность устранена, а правота получает верх, 172
необходимо во всяком деле людям, так расположенным хорошо поступать и жить[100], а хорошо поступая и живя — быть блаженными. Ну, Критий, прибавил я, не так ли бы мы говорили о благоразумии, рассуждая, какое бы это было благо знать, что кто знает, и чего не знает?

— Совершенно так, сказал он.

— Теперь же, говорю, ты видишь, что никакого та- B
кого знания нигде не оказалось.

— Вижу, говорит.

— Так нет ли, сказал я, в том, что мы теперь находим как благоразумие, — именно в том, чтобы знать о знании и незнании, — нет ли в нем того хорошего, что обладающий им, что бы он ни изучал, *легче* научится, и все ему представится яснее, так как при каждом изучаемом предмете он будет видеть еще и (самое) знание; да и прочих (людей) он (при этом) лучше распознает в том, чему сам научился, тогда как испытывающие без этого[101]

---

[100] *ἐν πάσῃ πράξει ἀναγκαῖον καλῶς καὶ εὖ πραττειν τούς οὕτω διακειμένους*. Относительно выражения *εὖ πράττειν* и его двусмысленности см. выше в рассуждении о *Первом Алкивиаде*.

[101] Т. е. без благоразумия, понимаемого как чисто формальный акт самосознания.



будут это делать слабее и хуже? Так разве вот такою прибылью от благоразумия, попользуемся мы, мой ми-
C лый, а мы-то высматриваем чего то больного и ищем этого самого благоразумия как чего-то более великого, чем каково оно есть.

— Да пожалуй, говорит, оно и так.

— Может быть, сказал я, а может быть и то, что мы ничего дельного не искали. Заключаю же так потому, что мне представляется что-то несообразное относительно благоразумия, если оно есть только это[102]. Так посмотрим, если хочешь; допустивши и возможность знать знание, не откажемся и от первоначального нашего предположения, что благоразумие состоит в том, чтобы знать то, что
D знаешь и чего не знаешь, — и уступивши все это, еще рассмотрим получше, на пользу ли нам благоразумие в этом своем качестве. Ведь то, что мы вот сейчас сказали, — что благоразумие, будь оно тем самым[103], было бы великим благом при управлении и домом и городом, — кажется мне, Критий, не хорошо мы сделали, что в этом согласились.

— Как так? — сказал он.

— Да потому, сказал я, что мы (напрасно так) легко согласились (признать), будто великое какое-то благо было бы для людей, если бы каждый из нас — что знает,
E то делал, а чего не знает — то предоставлял бы другим, знающим.

— Так разве, говорит, мы не прекрасно сделали, что согласились?

— Кажется мне, отвечаю, что нет.

— По истине, воскликнул он, ты говоришь что-то несообразное, Сократ!

— Пес возьми! — говорю — ведь и мне тоже кажется, и на этот-то счет я и прежде сказал, что представляется что-то нелепое[104], и что я боюсь, как бы не оказалось, что мы неправильно рассматривали (вопрос). В самом деле, если благоразумие и есть именно то, (за что мы

---

[102] Т. е. только то, что имелось в виду в предшествующем рассуждении.

[103] Т. е. если бы оно состояло в том чтобы непогрешительно знать: что кто знает и чего не знает.

[104] *κἀνταῦθα καὶ ἄρτι ἀποβλέψας ἄτοπ' ἄττ' ἔφην μοι προφαίνεσθαι*, букв. и оттуда уже смотря и т. д.



его принимали), то мне кажется совсем неясным, чтобы
оно производило для нас что-нибудь доброе. 173
— Как же это? — говорит: скажи, чтобы и мы зна-
ли, что ты разумеешь.
— Думается мне, сказал я, что это — вздор[105]; а, все-
таки необходимо рассмотреть то, что представляется,
и не проходит опрометчиво мимо, если кто хоть немно-
го заботится о себе самом.
— Вот и прекрасно говоришь, сказал он.
— Слушай же, сказал я, мой сон, — (все равно) при-
шел ли он через роговые ворота, или через ворота из
слоновой кости[106]. — Итак, если бы и руководило нами
благоразумие в том смысле, как мы его теперь опреде-
лили, от этого только все делалось бы сообразно зна- B
ниям, и ни самозваный[107] кормчий не обманул бы нас,
ни остался бы незамеченным врач, или полководец, или
кто-либо другой, притворяющийся, что знает то, чего
не знает; ну, и если бы это так было, разве от этого про-
изошло бы для нас что-нибудь другое кроме того, что
мы были бы телесно здоровее, чем теперь, и избавлялись
бы от опасностей на море и на войне, ну и посуда и
одежда всякая и обувь и все вещи были бы у нас искусно C
сработаны, и пользовались бы мы многим другим через
истинных мастеров? Пожалуй, если хочешь, допустим
еще и *мантику* как науку о будущем, и признаем, что
благоразумие, надзирая за нею, устраняет (из нее) на-
дувателей, а истинных гадателей постановляет для нас
в пророки будущего. Ну и что устроенный таким спосо- D
бом человеческий род действовал бы и жил сообразно
знанию, это я, правда, постигаю: потому что охраняющее

---

[105] *Οἶμαι — ληρεῖν με.*

[106] Т. е. верен ли мой взгляд, или обманчив. Имеется в виду следующее место из Одиссеи (XIX, 562 и след.):

Ибо двояки врата для шатких обликов сонных:
Все роговые одни, другие же — кости слоновой;
И из этих ворот выходящия сонные грёзы
Дух обманами льстят, неправду одну возвещая.
Те же, что лучшим путем, чрез врата роговые, приходят,
Истину смертным несут и грядущее им объявляют.

(*Перевод мой*).

[107] *τις κυβερνήτης φάσκων εἶναι, ὢν δὲ οὔ.*



благоразумие не дозволило бы незнанию вмешиваться и участвовать в наших делах; — но что ведя себя сообразно знанию, мы бы вели себя *хорошо* и блаженствовали, — этого мы еще не можем понять, милый Критий.

— Но однако, сказал он, не легко найдешь ты другую цель хорошей жизни, если отвергнешь ее сообразность знанию[108].

— Еще немногому, сказал я, научи-ка меня: сообразно знанию *чего* ты разумеешь; или знанию сапожного ремесла?

— Нет, ей-Богу!

— Так медных дел?

E — Ничуть.

— Так обработки шерсти, или дерева, или чего-нибудь подобного?

— Да нет же!

— Значит, сказал я, мы не остаемся при том понятии, что блажен тот, кто живет сообразно знанию. Ведь эти-то (мастера) хотя и живут сообразно знанию, не признаются тобою за блаженных[109]; но, кажется ты определяешь как блаженного того, который живет сообразно *некоторому виду* знания. И может быть ты разумеешь (здесь) того, о ком я сейчас говорил, именно знающего все будущее — прорицателя. Его ты разумеешь, или кого другого?

174 — И его, говорит, и другого.

— Да кого же? — говорю. Не того ли, кто сверх будущего знал бы и все прошедшее, и ныне существующее, так что ничто не оставалось бы ему неизвестным? Положим что есть такой. Ведь я не думаю, чтобы ты признал кого-нибудь другого живущим более сознательно, чем именно этот.

— Действительно.

— А вот что мне хотелось бы еще знать: какое из его знаний делает его блаженным? Или все одинаково?

---

[108] *οὐ ῥαδίως εὑρήσεις ἄλλο τι τέλος τοῦ εὖ πράττειν, ἐὰν τὸ ἐπιστημόνως ἀτιμάσῃς.*

[109] Не в том смысле, конечно, чтобы сапожник, или медник никак не могли быть блаженными, а лишь в том, что возможное и для них блаженство не связано необходимо с их профессиональными знаниями, которые следовательно сами по себе не дают человеку счастья.

— Ничуть неодинаково, говорит.

— Но какое же больше всего? знание *о чем* именно B
из существующего, и бывшего, и имеющего быть?[110] Или разве то, в силу которого он сведущ в шашечной игре?[111].

— Какая тут шашечная игра? — говорит.

— Или — в счете?

— Ничуть.

— Или относительно, здоровья?

— Это уж больше (подходит), сказал он.

— Ну а то (познание), которое я *всего больше* имею в виду, сказал я, — тем-то что (познается)?

— А тем-то, говорит — добро и зло.

— Ах лукавец! — говорю; — опять обвел меня кругом, скрывши, что хорошими и блаженными делает людей не сознательная жизнь (сама по себе), а также не
какое-нибудь изо всех (частных) знаний, а только одно C
единственное знание добра и зла. Ведь если, Критий, ты исключишь это знание изо всех прочих, разве от этого медицина меньше будет нас излечивать, и сапожное мастерство — обувать, и ткацкое — одевать, штурманское — избавлять нас от смерти на море, и стратегическое — на войне?

— Нисколько не меньше, говорит.

— Но, милый Критий, то, что во всем этом есть действительно хорошего и полезного, вот оно-то будет у нас отсутствовать при отсутствии того познания (о
добре и зле). D

— Правду говоришь.

— Ну так оказывается, что эта самая наука, которой задача в том, чтобы приносить нам пользу, не есть благоразумие: потому что она не есть познание о знаниях и незнаниях, а о добре и зле[112]; так что, если польза — от нее, то благоразумие-то будет у нас с каким-то другим свойством[113].

---

[110] *ἢ τί οἶδεν κτλ.*

[111] *ἆρα γε ἢ τὸ πεττευτικόν;*

[112] О том, что Сократ лишь условно, применительно к взгляду Крития, допускает различие между благоразумием и познанием добра и зла см. ниже, в *Рассуждении*.

[113] *ὥστε εἰ αὕτη ἐστὶν ὠφέλιμος, ἡ σωφροσύνη ἄλλο τι ἂν εἴη ἡμῖν* — то есть будет бесполезно.

— Как же это так, сказал он: благоразумие-то разве не приносит пользы? Ведь если оно есть знание о знаниях и распоряжается прочими знаниями, то полагаю, управляя и этою наукою о добре, оно приносит нам пользу.
E

— Так уж не оно ли делает нас и здоровыми, а не медицина? Не делает ли оно же и прочего, принадлежащего разным искусствам, а не так, чтобы каждое из них делало свое собственное дело? Разве мы не засвидетельствовали давно, что благоразумие есть только знание о знании и незнании и ни о чем другом, — не так ли?

— Кажется.

— Значит, оно не будет производителем здоровья.

175 — Нет, в самом деле.

— Потому что здоровье принадлежит к другому искусству; или нет?

— К другому.

— Но то же самое, приятель, и относительно пользы; потому что и это дело мы сейчас передали другому искусству;[114] так ведь.

— Ну конечно.

— Каким же образом благоразумие будет полезно, не будучи производителем никакой пользы?[115].

— Да оказывается, Сократ, что никоим образом.

— Так видишь, Критий, как основательно я уже давно боялся и справедливо себя обвинял, что ничего дельного не усматриваю относительно благоразумия?
B Потому что разве то, что согласно признается за самое прекрасное изо всего, могло бы вдруг явиться у нас как что-то бесполезное, если бы сам-то я был сколько-нибудь полезен для прекрасных исследований[116]. А теперь мы вот совсем разбиты и не можем найти, чему собствен-

[114] Т. е. познании добра и зла; хотя для нас очень странно называть это искусством, но передать иначе греческое *τέχνη* здесь невозможно.

[115] Πῶς *οὖν ὠφέλιμος ἔσται ἡ σωφροσύνη οὐδεμιᾶς ὠφελίας οὖσα δημιουργός*.

[116] Οὐ *γὰρ ἄν που ὅ γε κάλλιστον πάντων ὁμολογεῖται εἶναι, τοῦτο ἡμῖν ἀνωφελὲς ἐφάνη, εἴ τι εμοῦ ὄφελος ἦν πρός τὸ καλῶς ζητεῖν*. Здесь двойная игра словами: *κάλλιστον — καλῶς, ἀνωφελές — ὄφελος*.

но из существующего дарователь имен дал[117] это имя —
благоразумия, хотя мы и допустили много такого, что
не сходилось с нашим рассуждением. Так мы допустили,
что существует познание познания, вопреки рассужде-
нию, в котором вовсе не говорилось, что это существует;
и опять мы допустили, что это познание ведает дела про- C
чих наук, — чего также не позволяло рассуждение, —
лишь бы только добыть нам своего «благоразумного»
как знающего о том, что знает и о том, чего не знает: в
первом случай о своем знании, а во втором — о своем
незнании. И это-то мы допустили уж слишком велико-
душно, не рассмотревши, насколько нестаточное дело,
чтобы то, чего кто-нибудь вовсе не знает, он тоже са-
мое знал в каком-нибудь отношении; потому что ведь
наше допущение заставляло его *знать, что он не зна-
ет*, хотя, как я полагаю, нельзя представить ничего бо-
лее неразумного, чем это (предположение)[118]. А тем не D
менее, хотя мы таким образом добродушны и нетверды
в нашем исследовании, оно однако не может найти ис-
тину, но так над нею насмеялось, что наконец то самое,
в чем мы после многих допущений и придумываний при-
знаем сущность благоразумия, — оно-то досаднейшим
образом оказалось у нас сущею бесполезностью. За
себя-то я меньше огорчен; за тебя же, Хармид, — ска-
зал я, — очень огорчаюсь, если ты, будучи вот с такою
наружностью притом и по душе благоразумнейшим, не
имеешь никакой выгоды от этого самого благоразумия, E
и никакой оно тебе пользы в жизни не приносит своим
присутствием. А еще больше огорчаюсь я насчет закли-
нания, которому научился у Фракийца, ежели нет в нем
ничего стоящего, а я с таким старанием ему учился. Вот
по этому-то я и не думаю вовсе, чтобы это было (в са-
мом деле) так, (а думаю), что я — плохой исследователь;
потому что благоразумие-то (я считаю) великим благом 176
и тебя, если оно у тебя есть, — блаженным. Но смотри,
есть ли оно у тебя так, чтобы тебе вовсе не нуждаться в
заклинании; потому что если ты обладаешь (благоразу-
мием), то я очень бы тебе посоветовал признать, что я
болтун и неспособен исследовать что-нибудь чрез рас-

[117] *ὀνοματοθέτης — ἔθετο* букв. именоположник — положил.
[118] *Οὐδενός ὅτου οὐχὶ ἀλογώτερον τοῦτ ἄν φανείη.*



суждение, а что ты сам, насколько благоразумнее, настолько и счастливее.

А Хармид: Но видит Зевс, говорит, я-то, Сократ, не знаю, есть ли у меня (благоразумие), или нет его. Да и как бы я это знал, когда вот вы не в состоянии,
B как ты говоришь, найти, что оно такое?[119] Я, положим, не очень то тебе верю, и себя я, Сократ, считаю очень нуждающимся в заклинании, да и ничто мне не мешает подвергаться ему от тебя до тех пор, пока ты не скажешь, что довольно[120].

— Хорошо, сказал Критий, — так ты и сделай, Хармид: для меня-то это будет доказательством, что ты благоразумен — если ты отдашься Сократу для заклинания и не отступишь от него ни на шаг[121].

C — Конечно, говорит, буду неотступно следовать за ним[122], ведь я бы сделал ужасно дурно[123], если бы не послушался тебя, моего опекуна, и не сделал бы того, что приказываешь.

— Ну так, говорит, вот я и приказываю.

— Так и буду делать, — говорил тот, — начиная вот с нынешнего дня.

D — Вы оба, сказал я, что это вы решаете делать?

— Ничего, сказал Хармид: мы уж решили.

— Значит ты употребишь насилие, и без предварительного дознания[124]?

— Да, насилие, говорит, так как ведь вот и он приказывает; в виду этого и ты теперь поразмысли, что тебе делать.

— Да ни о чем больше не остается размышлять, сказал я; потому что тебе, когда ты собираешься что-нибудь делать, да еще насильно, никто из людей не в состоянии сопротивляться.

— Так ты, говорит, и не сопротивляйся.

— Так и не буду, говорю, сопротивляться.

---

[119] Πῶς γὰρ ἄν εἰδείην ὅ γε μηδ᾽ ὑμεῖς οἷοίτε ἐστεέξευρεῖν ὅ τί ποτ᾽ ἔστιν ὡς φῂς σύ.

[120] ὅσαι ἡμέραι, ἕως ἂν φης σύ ἱκανῶς ἔχειν.

[121] μήτε μέγα μήτε σμικρόν — ни много ни мало.

[122] ὡς ακολουθήσοντος, ἔφη, καὶ μη ἀπολειψομένου.

[123] δεινά γὰρ ἄν ποιοίην.

[124] καιοὐδ᾽ ανάκρισίν μοι δώσεις.

Рассуждение о Хармиде

I

Уже на пороге к этому сократическому диалогу переводчик встречает серьезную трудность, какой не представляли предыдущие произведения. По принятому древнему надписанию, *Хармид* трактует *περὶ σωφροσύνης*, что в настоящем случае, в отличие от *Первого Алкивиада*, а также *Феага* и *Иона*, совершенно соответствует его действительному содержанию. Между тем *σωφροσύνη* принадлежит к числу тех греческих слов, — каково еще напр., *καλοκαγαθία* — который выражают понятия, непередаваемые в точности чрез одно слово ни на каком другом языке, не исключая и латинского. Как главный предмет беседы, понятие *σωφροσύνη* должно во всяком случае быть передано одним и тем же русским выражением; это требование безусловное, и никакого отступления от него ради приспособления к возможным оттенкам мысли в различных местах текста никак не может быть допущено. Между тем найти такое слово, которое можно было бы провести через весь диалог, ни разу не впадая в явное несоответствие с тою стороною в понятии *σωφροσύνη*, которая особенно выступает в каждой данной стадии разговора, а также и с общим характером этого греческого слова — было делом весьма нелегким.

Такие русские слова, которыми вообще может передаваться *σωφροσύνη*, а именно: *целомудрие* (этимологически самый близкий, но в других отношениях самый неудобный перевод), *воздержность*, *сдержанность*, *обдуманность*, *здравомыслие*, *самообладание*, *самосознательность*, *рассудительность* — выражают каждое лишь часть того, что содержится в понятии *σωφροσύνη* и потому хотя каждое из них отлично подходит к некоторым местам диалога, но зато в применении к другим заставляет переводимого автора говорить какой-то непонятный вздор. Наконец я должен был остановиться на таком слове, которое хоть не во всех местах диалога представляет наилучший перевод, но зато ни в одном месте не дает перевода непозволительно-



го. Это русское слово, именно *благоразумие*, не передает, я согласен, мысленной окраски *σωφροσύνη*, но оно во всяком случае соответствует логическому очертанию греческого слова, и потому его употребление ни в каком случае не оказывается нелепым, не взводит клеветы на автора и не делает переводчика изменником.

По двойному своему корню *σω — φρο* (*ν*) слово *σωφροσύνη* указывает на две характерные черты в понятии, которое обозначается этим словом. Корень *σω* или *σαο*, — откуда слова *σαός*, — целый здравый, *σώζομαι* — спасаю, *σώτηρ* спаситель и т. д., указывает на высшую практическую норму жизни, а корень (*φρον* — откуда между прочим слово *φρόνιμος*, — умный, рассудительный, выражает качество умственного, теоретического порядка. Таким образом слово *σωφροσύνη* по этому двойному своему составу никак не может обозначать *только* (нравственно - практическую) добродетель, или же *только* хорошее умственное качество. Но наиболее употребительные переводы *σωφροσύνη* страдают прежде всего этим существенным недостатком. Так слово *воздержность* относится лишь к действию нормальной *воли* в области чувственной жизни, и выражая таким образом лишь одну, именно практическую сторону *σωφροσύνη*, оказывается нелепым в тех местах, где выступает другая — теоретическая, познавательная, или умственная сторона этого понятая; тогда как слово *рассудительность*, наоборот, обозначая лишь качество ума, и принадлежа т. о., к области познавательной неприменимо в тех случаях, где *σώφροσύνη* является преимущественно как добродетель практическая. Слово же *благоразумие* своим двойным корнем (благо-разум принадлежит к обоим порядкам идей и потому оказывается одинаково подходящим для передачи как волевого, так и познавательного характера в понятии *σωφροσύνη*.

II

Тот художественный талант, который проявляется в начале этого диалога и далее в двух –трех комических местах, не может изгладить того неблагоприятного впечатления, которое он производит большею своею частью. Главная причина такого впечатления — сначала обрывчатость, а затем растянутость и запутанность диалектической нити, обилие тавтологий и плеоназмов, слишком продолжитель-



ное разжевывание простых мыслей и какое то безвыходное топтание на одном месте. Во всяком случае это не очень удачный образчик сократовой диалектики. А между тем рядом с ребячески-педантическими доказательствами таких пустяков, как напр., превосходство скорых или быстрых действий перед тихими, или медленными, этот диалог впервые в истории философии ставит и обсуждает один из важнейших гносеологических вопросов, именно о возможности чисто формального, или беспредметного знания. Конечно этот вопрос ставится здесь без достаточной отчетливости и решается без достаточной основательности, но самое его обсуждение, занимающее около половины всего *Хармида*, дает этому произведению особое место среди сократических диалогов, как раннему зародышу тех умозрений, которые мы найдем в *Теэтете*, *Софисте* и *Пармениде* (предполагая разумеется, что и *Хармид* и эти три более поздние диалога должны быть признаны подлинно платоновскими).

Не входя пока в разбор гносеологического вопроса по существу, отмечу здесь лишь характерные черты настоящего диалога относительно этого вопроса.

После того как предварительный определения благоразумия (как тихости, стыдливости, делания своего) устранены частию сомнительными аргументами, частию при помощи еще более сомнительного в этом деле авторитета Гомера и Гесиода, собеседник Сократа, Критий решительно настаивает на новом определении, а именно, что благоразумие есть то самое знание самого себя, на которое указывала знаменитая надпись в дельфийском храме. Никто никогда не понимал этого изречения — *γνῶθι σαυτόν* — да и нельзя было понимать — иначе, как в смысле познания *человека* о себе самом. Между тем в нашем диалоге после нескольких мало значащих вопросов и ответов между собеседниками, незаметно, безо всякого логического перехода оказывается, что знание (человеком) себя самого есть тоже, что знание знания, или знание о знании *τῆς ἐπιστήμης ἐπιστήμη*; а затем выступает, хотя логически необходимый, но не выведенный отчетливо взгляд, что такое «знание знания», не имея кроме самого себя никакого действительного предмета, могло бы быть только знанием о самом факте знания, т. е. о наличности в данный момент некоторого (субъективного) познавательного состояния, безо всякой


дальнейшей определенности, выходит, другими словами, что мы можем знать, что (*ὅτι*, quod, dass, que) мы знаем, не зная что (*τί*, quid, was, quoi) мы знаем. Условная необходимость такого нелепого утверждения (ибо если вообще возможно «знание знания», то оно может состоять только в этом) — условная необходимость этого нелепого допущения служит для Сократа как deductio ad absurdum всего отстаиваемого Критием взгляда. Чтобы окончательно подорвать его, Сократ приступает к новому заключительному обсуждению вопроса о сущности *σωφροσύνη* с той высшей точки зрения, которую он называет своим «сном». Здесь кульминационный пункт всего диалога, и свет, который падает отсюда на предшествующей ход беседы, хотя и не может уничтожить указанных недостатков изложения, однако заставляет нас иначе понять и оценить общее построение, или план этого диалога.

III

В диалоге Хармид мы находим неудачно во многих частях исполненный гениальный план этического построения. Ключ к нему дается последним отделом (173 — 176) от слов *Ἄκουε δή, ἔφην, τὸ ἐμὸν ὄναρ* (слушай же, сказал я, мой сон).

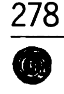
Сон этот без сомнения был из тех, что приходят лучшим путем и несут смертным истину. Сократу снилось, что есть «единое на потребу». Это единое есть «искусство» различения добра и зла. Если бы мы как истинные прорицатели знали все будущее, да еще сверх того все бывающее и все бывшее, или обладали бы фактическим всеведением, но при этом были бы лишены ведения добра и зла, то есть не знали бы, что нам должно делать и от чего воздерживаться, — то наше всеобъемлющее знание не могло бы дать нам блаженства и следовательно оставалось бы бесполезным. Чтобы та добродетель — *σωφροσύνη* — о которой идет речь, действительно была чем то прекрасным и благотворным, она должна совпадать с тем единым на потребу, что делает нас хорошими и блаженными, то есть должна быть знанием не о чем-нибудь (материальном), а также не о себе самом, а только о добре и зле; потому что такое знание содержа безусловную и окончательную оценку всего, ставит нас в должное отношение ко всему и чрез это может дать нам полное удовлетворение.



К идее единого нравственного сознания подходят и другие сократические диалоги, но здесь она высказывается совершенно ясно и решительно. С этой вершины и прежние диалектические моменты *Хармида* получают свой смысл, как определенные мысленные степени приводящие к истинному сократическому взгляду. Если каждая такая остановка мысли казалась нам лишь тяжелым уступом неуклюже вырубленным в бесплодной скале, то теперь имея перед собою всю линию этих уступов, и зная, куда она ведет, мы не можем отказать ей в логической строгости и изяществе.

Хотя от каждой из особых добродетелей можно прийти к тому нравственному средоточию, которое имеет в виду Сократ, но *σωφροσύνη* для этого удобнее других, так как она наименее приурочена к какой-нибудь частной области душевной жизни, — уже в житейском представлении эта добродетель является чем то неограниченным и всеобъемлющим. Но что же такое *σωφροσύνη*? Чтобы рассуждать о ней с целью дойти до полного ее определения, необходимо во всяком случае иметь некоторое общее предварительное понятие о ней в качестве постоянного *мерила* для всяких даваемых ей определений. У Сократа, как видно из многих мест нашего диалога есть такое мерило, поскольку он заранее разумеет *σωφροσύνη* как нечто такое, что никогда, ни в каком случае не может быть дурным, что всегда и во всем хорошо, полезно и желательно. Это мерило он и прилагает к ближайшим определениям, которые сначала Хармид, а потом Критий дают «благоразумию».

Юный собеседник Сократа начинает, как, и следует, с чисто внешнего признака. Он смотрит, как отражается «благоразумие» в наружном явлении тех, кто обладает этою добродетелью, и согласно этому определяет ее как некую тихость, или спокойствие. Хотя слова Хармида, что благоразумие по его мнению состоит в том, чтобы тихо и спокойно ходить по улицам, разговаривать и т. д. — вызывают улыбку своею — конечно намеренною со стороны Платона — наивностью выражения, но если видеть в них не определение по существу, а лишь наружную характеристику, то едва ли можно придумать лучшую. Ведь всякий согласится, что человек который мечется по улицам как угорелый, или разговаривает с пеною у рта и с стремительными телодвижениями, хотя может при этом обладать гениальностью и героизмом, однако должен считаться ли-



шенным благоразумия: наружная тихость, или спокойствие во всяком случае указывает на внутреннюю сдержанность, или самообладание, как необходимую принадлежность благоразумия. Но так как существо самой этой добродетели, не выражается первым Хармидовым определением, то Сократ основательно устраняет его, применяя к нему свой подразумеваемый критерий. «Тихость» сама по себе не есть «благоразумие»: оно всегда и во всем хорошо, тогда как «тихость», напротив, и в телесных и в душевных действиях весьма часто не одобряется, уступая преимущество противуположному свойству — скорости, или быстроте. Верная сущность этого возражения заслоняется к сожалению в нашем диалоге тем педантическим накоплением аргументов, о котором мы уже говорили, и которое представляет тем больший недостаток, что находится в резком контрасте с тем, как легко и коротко Сократ отделывается от второго, более существенного определения *σωφροσύνη*, данного его собеседником.

От наружного видимого выражения благоразумия Хармид переходит к его внутреннему действию и определяет эту добродетель как некую стыдливость. Без всякого разбора этого понятая Сократ в двух словах устраняет его, сославшись на авторитет Гомера, говорящего, что стыд в известном случае бывает делом нехорошим; между тем — напоминает Сократ, — благоразумие всегда и во всех случаях хорошо. Критерий Сократа, разумеется, неизменно верен, но его употребление здесь совсем неудовлетворительно. Нравственное значение стыда в том, что он есть ощутительное противодействие нашей душевно телесной природы тому, что не должно. Если теперь по каким-нибудь ошибочным психологическим ассоциациям такое ощутительное противодействие нашего существа вызывается какими-нибудь безразличными действиями, то такая аномалия очевидно не может изменять нравственного значения стыда нормального, все равно как случаи любви притворной или корыстной не имеют никакого веса при оценке любви настоящей, так как тут одним и тем же словом обозначаются явления лишь кажущиеся одинакими, в действительности же совершенно — до противоположности — различные. Читатель, вероятно, сразу догадался, что старый Гомер ни душою, ни телом не виноват в плохом аргументе нашего диалога. Приведенные Платоном



слова из Одиссеи имеют кажущееся отношение к вопросу, лишь взятые в отдельности от контекста. Дело идет о том, как согласно предварительному уговору Телемак посылает своего переряженного нищим отца Одиссея собирать подаяние у пирующих женихов Пенелопы, замечая при этом, что человеку, удрученному крайней нуждой, не приходится быть стыдливым, т. е. стыдиться своей бедности. Если такая стыдливость называется здесь не доброю (*αἰδώς οὐκ ἀγαθή*), то конечно не в нравственном значении слова, а в простом житейском, как слишком уж невыгодная для бедняка: стыдясь протягивать руку за подаянием, он рискует умереть с голоду, в чем для него, конечно, добра немного. Но вместо случая невыгодной стыдливости автору этического диалога было бы более кстати вспомнить случаи стыдливости преступной, когда, например, человек разбогатевший, или вышедший в знать, стыдится бедности и темноты своих родителей. Но ведь все это так и называется *ложным* стыдом, и все явления ложной стыдливости так же относятся к истинной, как мел и грифель поглощавшиеся старинными институтками, или яды, которыми «питался» понтийский царь Митридат, относятся к здоровому питанию организма.

IV

Определивши сперва благоразумие как некоторый наружный образ должного поведения (тихость), а затем как внутреннее противодействие недолжному (стыдливость), Хармид переходит к определению «благоразумия», как некоторой объективной нормы человеческих взаимоотношений. Не состоит ли эта добродетель в том чтобы делать свое? (Ср. suum cuique tribuere римских юристов). Это третье определение, защиту которого Хармид передает Критию, отвергается Сократом как бессодержательное; и в самом деле оно не дает никакой действительной нормы поведения пока неизвестно, что же именно есть *свое* для того, или другого. Сказать, что благоразумие есть делание своего, все равно, что определить его как делание должного, но ведь спрашивается именно, что есть должное, или что именно мы должны делать. Если так, то благоразумие обусловлено *знанием*. Вот неуказанный прямо, но логически в нашем диалоге подразумеваемый переход от третьего определения *σωφροσύνη* («делать свое» — *τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*)

к четвертому, которым благоразумие полагается равным познанию самого себя (*σωφροσύνη = τὸ γιγνώσκειν ἑαυτοῦ*). Но в чем (в качестве чего) познаем мы себя, когда обладаем «благоразумием», и что дает нам такое познание? Критий как ученик софиста Продика, выдвигает формальную сторону знания, забывая о сущности дела. Для него высшее знание есть то, которое не связано ни с каким определенным содержанием, а имеет предметом себя самого как форму знания, или есть чистый акт мышления. В несколько грубоватом и не до конца продуманном виде это есть тоже, чему двадцать два века спустя учили Фихте и Гегель. Сократ доказывает, что форма знания не имеет никакого значения, если она отвлечена от всякого содержания; такое знание о знании невозможно, а если бы оно и было возможно, то было бы бесполезно. Настоящее, желательное для нас знание есть знание о добре и зле, делающее людей хорошими. С этим жизненным знанием, а не с формальным «самознанием» Крития должно совпадать и благоразумие, если только оно соответствует тому предварительному понятию, которое мы о нем имеем, а не есть что-нибудь совсем бесполезное и пустое. Конечно Сократ не отказывается чрез это от дельфийского предписания *γνῶθι σαυτόν* — он утверждает только, что знать себя по настоящему человек может и должен только по отношению к тому, что всего важнее — к добру и злу — а не к пустой форме знания, или чистому акту мышления.

Хотя Сократ нашего диалога до конца не покидает скептического тона, но не остается никакого сомнения, что по его собственной мысли искомая *σωφροσύνη* есть именно та наука о добре и зле, которая ему «приснилась» — и что его скептицизм есть только ирония по отношении к его собеседникам. Это высшее определение «благоразумия» как знания = искусства (*ἐπιστήμη — τέχνη*) *добра* или *должного* есть вместе с тем и самое полное, так как оно может вобрать в себя и все прежние низшие определения *σωφροσύνη*, которые в отдельности и порознь оказались негодными.

Благоразумие, как знание добра и зла, содержит в себе *окончательную оценку* всех прочих знаний и всего познаваемого в этом смысле оно есть знание знаний — определяющая норма и форма всякого знания. Далее, зная и соблюдая безусловную норму всего должного, «бла-



горазумный» конечно будет делать только то, что ему подобает — будет делать только «свое». Затем, постоянное делание должного и следовательно воздержание от недолжного, становясь в человеке подлинно-благоразумном второй природой, естественно будет вызывать в нем заранее то психофизическое противодействие всякому нарушению нормы с его стороны, которое называется стыдливостью; итак «благоразумный» будет и стыдливым, хотя само благоразумие и не исчерпывается этим признаком. Наконец, едва ли нужно доказывать, что такой человек и по наружному виду будет более похож на тихого и спокойного мудреца, нежели на беснующегося корибанта, хотя его «тихость», как происходящая от благоразумия, или знания должного, менее всего будет побуждать его делать тихо и медленно то, что следует делать скоро и быстро. Таким образом в окончательном понятии «благоразумия» получают свой истинный смысл и оправдание и все частные его признаки.

V

Если общий ход мысли в *Хармиде* удовлетворяет нас со стороны логической гораздо более нежели отдельные моменты этого разговора, в которых мысль не столько углубляется, сколько разбрасывается по сторонам (вспомним, например, возбужденное Критием безо всякого основания препирательство о *ποιεῖν ὠ πράττειν*), то не следует забывать, что диалог, хотя бы философский, нельзя судить с одной логической точки зрения. Платон был философ-художник и в своих диалогах руководился двояким интересом: разъяснения философского вопроса, составляющего тему разговора и вместе с тем — драматического обнаружения характера выведенных для разговора лиц.

Совершенство такого произведения, разумеется, в том, чтобы две его задачи — философское уразумение и художественное изображение — всецело покрывали друг друга и в исполнении сливались бы между собою до неразличимости, так чтобы нигде нельзя было сказать: вот это одна философия, а вот одно художество. Этот идеал достигнут по моему Платоном в диалоге *Пиршество*, к которому приближаются в этом отношении *Фэдр*, первая книга *Государства* и *Фэдон*. В других произведениях Платона та или другая сторона заметно перевешивает. В нашем диалоге, которого мы конечно не сравниваем по значительности


с названными творениями, перевес принадлежит (как и в *Ионе*, и в *Лахесе*) интересу художественному. Ради художественного изображения характера Крития, автор чрезмерно затягивает ход диалектического развитая главной мысли. Дело в том, что Критий, получивший в свое время худую славу как один из 30 тираннов, захвативших власть в Афинах после Пелопонесской войны), хотя имел вкус и привычку к философским рассуждениям, но как человек, склонный отдаться политическому самолюбию, или самолюбивой политик, он и в философских рассуждениях не руководится интересом чистой истины, а старается лишь о том, чтобы казаться правым. Заметив тон иронического удивления, с которым Сократ встретил его, приведенное Хармидом, определение «благоразумия», он сначала от него отрекается, но затем раздраздненный лукавым мальчиком и полагаясь на свое, приобретенное от Продика. диалектическое искусство, пытается защитить это определение явным софизмом и произвольным различением слов. Выбитый Сократом из этой первой позиции, он думает не о том, чтобы глубже и серьезнее рассмотреть вопрос, а только о том, чтобы найти себе другую готовую более крепкую и как ему представляется неприступную позицию, о чем и объявляет торжественно. Снова запутанный Сократом в сетях своей собственной кажущейся аргументации, он стал бы искать еще какого-нибудь словесного прибежища, своему самолюбию, если бы Сократ не избавил его от этой необходимости, умно и великодушно воздерживаясь, от торжества своей победы и безобидно высказывая истинный взгляд на дело как свое сновидение.

Художественное изображение Крития превосходно и своею полною объективностью. Слабая сторона этого исторического лица представлена здесь без той преувеличенности, которую мы заметили, например, в изображении Никия (в Лахесе). Критий человек с ясными признаками нравственной культуры: волнуемый страстями (особенно самолюбием), он всегда способен сдерживать их в пределах приличия и гуманного обращения. Это человек прежде всего благовоспитанный, что уже много значит. А затем он и по существу способен ценить чужое достоинство, что еще важнее. Он искренно любуется Хармидом и преклоняется перед Сократом, и несмотря на чувствительно задаваемое самолюбие до конца относится к обоим не без сердечности.

VI

Если изображение Никия в *Лахесе* заставляет нас сомневаться в Платоновском происхождении этого диалога, то изображение Крития в *Хармиде* может лишь подтверждать мнение тех, которые приписывают это произведение Платону. Впрочем это традиционное мнение не встречало в критике каких-нибудь особых и солидных возражений. Обыкновенно *Хармид* бракуют вместе с всеми прочими Сократическими диалогами, а то что высказывают против него в отдельности, едва ли имеет какие-нибудь другие основания кроме субъективных впечатлений критика.

Между тем можно указать в этом диалоге, на фактическое обстоятельство, совершенно понятное, если он написан Платоном, и требующее особого (и, насколько мне известно, никем еще не представленного) объяснения, если предположить какого-нибудь другого автора.

В первой части диалога автор устами Сократа дважды упоминает*, а затем в третий раз подробно распространяется о высоком и славном происхождении Хармида и Крития**. А происхождение это было у них общее с Платоном. Совершенно несомненно, что наш философ и по чувству и по принципу чрезвычайно дорожил родовым достоинством. Восхвалять устами Сократа свой род как род Платона ему не приходилось, но Хармид и Критий давали для такого прославления прекрасный повод. Следовательно в диалоге, написанном Платоном, указанные места вполне уместны. Но какое же побуждение мог иметь посторонний автор троекратно и усиленно восхвалять тот род, на который тирания 30-ти положила в Афинах неизгладимое пятно?

Во всяком случае до тех пор, пока нам не будет указан другой возможный и сколько-нибудь вероятный автор *Хармида*, принадлежность этого диалога Платону должна признаваться достоверною.

---

* 154. Е: *πρέπει δέ που, ὡ Κριτία, τοιοῦτον αυτόν εἶναι τῆς γε ὑμετέρας ὄντα οἰκίας*. И далее:

155. *Καὶ πάνυ γε, ἔφη ο Κριτίας, ἐπεί τοι καὶ ἐστιν φιλόσοφός τε καὶ... πάνυ ποιήτικός.* — *Τοῦτο μέν ἦν δ᾽ἐγώ, ὦ φίλε Κριτία, πόρροθεν ὑμῖν τὸ καλὸν ὑπάρχει ἀπό τῆς Σόλωνος δσγγενείας.*

** 157 D — 158 B.



VII

Изображение Крития в Хармиде дает, мне кажется, и некоторое правдоподобное указание на время написания этого диалога. Характеристику главного собеседника Сократа можно признать осторожною и художественно исполненною апологией погибшего государственного деятеля, а косвенно и его учителя, Сократа. Критий был Платону, и близким родственником, и соучеником, и в сущности политическим единомышленником. Защитить его память после его падения могло представляться Платону нравственною обязанностью. Но просто хвалить и оправдывать погибшего тирана философ по совести не мог, так как помимо вражды партий Критий за краткое время своего участия в управлении Афинами успел приобрести дурную славу крайней неумеренностью своих поступков. Оправдать его было нельзя, но можно и должно было найти ему извинения, и эта задача исполнена в нашем диалоге с большою тонкостью.

Критий представлен нам как человек не дурной, но самолюбивый и *избалованный похвалами*. Если его затронутое самолюбие с трудом сдерживается в философском споре против любимого родственника и чтимого учителя, то что удержит его от злоупотребления властью против явных врагов? Дело шло не о том, чтобы возвеличить Крития, а только о том, чтобы вернуть ему человеческий образ, сорванный с него торжествующею местью политических врагов. В минуту их торжества об этом нельзя было думать. Значит наш диалог мог быть написан лишь некоторое время спустя после падения 30 тираннов. С другой стороны так как не подлежит сомнению, что демократическая партия, свергнувшая тиранию 30, свою жажду мщения распространяла и на Сократа, как учителя некоторых из них, то на апологетическом изображении должна была отразиться и другая цель — защитить Сократа в этом отношении т. е. снять с него ответственность в грехах Крития, — что мы и находим действительно в *Хармиде*, впечатление от которого в этом пункте может быть кратко выражено так: Критий не такое уж чудовище каким его считают; а в том что он действительно сделал дурного менее всего виноват Сократ, который учил его совсем не этому, и хотя относился к нему благодушно, но решительно оспаривал его ложные взгляды.



Я думаю тоже не без апологетического намерения диалог начинается с напоминания о патриотических заслугах Сократа в битвах под Потидеей.

Так как апологетическая задача диалога остается на втором плане и проведена с большой осторожностью и спокойствием, то невозможно относить время написания диалога к эпохе после смерти Сократа, когда для такой осторожности не было уже никакого основания, ни ко времени суда над ним, когда такое спокойствие было бы психологически невозможно: его преданному ученику было тогда не до рассуждений о благоразумии. А так как с другой стороны объективная характеристика Крития не могла быть написана сейчас после его падения, то для написания нашего диалога остаются довольно тесные пределы времени: я полагаю, что Хармид написан до возбуждения против Сократа уголовного преследования, когда над ним только собиралась гроза, — следовательно около 400 г. до Р. Х.

К тому же времени относится, вероятно, диалог *Лизис*, в котором очерк Сократической этики, содержащиеся в шести предыдущих диалогах, завершается новой важной темой — разбором личного чувства любви или *дружбы* (*φιλία*).

ЛИЗИС
(или о дружбе)

Собеседники: Сократ, Гиппофал, Ктезипп, Менексен, Лизис

(*Сократ рассказывает*):

203 Шел я из Академии прямо в Ликей[1] по дороге, что за стеной, под самою стеной. Поравнявшись с малыми воротами, где Панопов ручей, встретил я там Гиппофала, Иеронимова сына, и Пэанийца Ктесиппа[2], стоявших в кучке вместе с другими юношами. И когда я подходил к ним, Гиппофал, завидев меня, воскликнул:

— Куда идешь, Сократ, и откуда?

B — Из Академии, — отвечал я, — иду прямо в Ликей.

---

[1] Академия и Ликей — знаменитейшие Афинские гимназии (*γυμνάσιον*) или загородные общественные сады с портиками, крытыми галереями для гулянья в дурную погоду, фонтанами, алтарями, статуями и обширными зданиями для игр и телесных упражнений. Академия, любимое местопребывание Платона и его учеников, находилась к сев.-западу от города в 15 минутах ходьбы от него. Дорога, которая вела из Академии в Ликей, находившийся к востоку от города, шла сначала к городу в юго-восточном направлении, а потом, начиная от Ахарнейских (северных) ворот, огибала собою городскую стену (*ὑπο τὸ τεῖος*, — *под стеной*, как говорит Сократ) и, не дойдя до восточных (Диохаритских) ворот, сворачивала к Ликею; недалеко от последних ворот и находились, вероятно упоминаемые здесь *малые ворота* (*πυλίς*), близ которых протекал ручей, получивший название от местного героя Панопса. (См. план древних Афин в Atlas Antiquus Iustus Perthes'a).

[2] Ктесипп из пэанийской демы (афиняне назывались по имени демы или села, откуда были родом), двоюродный по отцу брат Менексена, участвует еще в качестве собеседника в диалоге *Евтидем* и упоминается в *Фэдоне* в числе учеников Сократа, присутствовавших при его смерти; юноша способный и искусный в диалектике, но в то же время неосмотрительный, резкий и горячий. Типический дуралей Гиппофал нигде кроме этого диалога не упоминается.

— Ступай, говорит, сюда к нам! Не идешь? Право, стоит.

— То есть куда именно? и к кому это к вам? — спросил я.

— Сюда! — отвечал он, — и указал мне напротив стены какую-то ограду с отворенной калиткой. — Мы не одни, — сказал он, — с нами тут не мало хороших людей.

— Что же это такое, и чем вы тут занимаетесь? 204

— Да это, — ответил он, — вновь выстроенная палестра[3], а чем занимаемся, — большей частью беседами, которыми с удовольствием поделились бы с тобой.

— Хорошо делаете, — заметил я. — А кто здесь обучает?

— Да твой, говорит, приятель и поклонник Миккос[4].

— Ей-богу не плохой человек, изрядный софист[5], — сказал я.

— Не желаешь ли, — сказал он, — пойти вместе с нами, чтобы посмотреть, кто там такое? B

— Наперед хотелось бы услышать, что мне за это будет, и кто у вас там первый красавец?

— У нас, говорит, Сократ, одному один кажется, другому — другой.

— Ну а тебе-то кто, Гиппофал? вот ты мне что скажи. — Он же в ответь на это покраснел. А я сказал: — о сын Иеронимов Гиппофал, можешь этого и не говорить, любишь ли ты кого-нибудь или нет, потому что я вижу, что не только любишь, но и далеко зашел в любви. Относительно чего другого я слаб и никуда не гожусь, но уж это мне от бога так дано, что я сразу умею C
отличить того, кто любит или любим. — А он, услыхав это, еще более покраснел. Ктесипп же и говорит:

— Право это забавно, Гиппофал, что ты краснеешь и не решаешься сказать Сократу имя, а побудь он с то-

---

[3] Гимнастическая школа.

[4] Лицо, кроме этого места нигде не встречаемое.

[5] Софистами назывались первоначально преподаватели разных наук и искусств, от философии и до гимнастики; с отрицательным значением это слово стало употребляться позднее и главным образом вследствие полемики Сократа с знаменитыми софистами его времени.



бою хоть немножко, и ты уморишь его, не переставая повторять это имя. По крайней мере нас, Сократ, он оглушил, наполнив наши уши Лизисом; а как еще вы-
D пьет немножко, то не мудрено, что после того мы и просыпаясь как будто слышим имя Лизиса. Когда еще просто говорит, оно не так ужасно, хотя все-таки ужасно, но уж зато как примется накачивать нас стихами и разными сочинениями! А ужаснее всего то, что он к тому же воспевает своего любимца удивительным голосом, который мы должны терпеливо переносить. А теперь краснеет на твои вопросы!

E — Так этот Лизис по видимому из подростков, — сказал я; — заключаю из того, что, когда я услыхал это имя, оно показалось мне незнакомым.

— Да его, — заметил Гиппофал, — редко называют его собственным именем, а все еще зовут по отцу, потому что его отец известен очень; и я уверен, что ты отлично знаешь его по наружности, потому что этого одного достаточно, что бы заметить его.

— Скажи, чей он? — спросил я.

— Старший сын эксонца Демократа[6], — отвечал тот.

— Так, — сказал я. — Благородного же ты нашел
205 любимца, Гиппофал, и во всех отношениях превосходного. Ну-тка и я послушаю, что ты им такое преподносишь, чтобы увидать, знаешь ли ты, как влюбленному следует говорить о любимце в присутствии его самого или в присутствии других.

— Да разве, говорит, Сократ, ты придаешь значение чему-нибудь из того, что он говорит?

— Неужели, — сказал я, — ты и это отрицаешь, что любишь того, кого он назвал?

— Да нет, говорит, только я не сочиняю в честь своего любимца ни стихов, ни прозы.

— Он нездоров, — заметил Ктесипп, — говорит в бреду всякий вздор.

B А я сказал: — О Гиппофал, не стихи там какие-нибудь или песню желал бы я послушать, если только ты сочинил что-нибудь такое в честь мальчика, но смысл

---

[6] О Лизисе и его знаменитых и богатых предках узнаем только из этого диалога; о жителях демы Эксоны см. примечание 16 к диалогу *Лахес*, а также следующее примечание.

их хотелось бы мне узнать, чтобы видеть, как поставил ты себя относительно своего любимца.

— Вот он и скажет тебе, — возразил тот, — потому что должен знать и помнить в точности, когда говорит, будто он оглох, слушая меня.

— Клянусь богами, очень хорошо знаю, — сказал Ктесипп. — И смешно же это, Сократ: влюблен и только и смотрит, что на мальчика, а не может выдумать от себя ничего такого, чего бы не сказало малое дитя! Как тут не C
смеяться? А что болтает весь город о Демократе и о деде мальчика Лизисе и о всех его предках, о их богатствах, лошадях, как они одерживали победы на Пифийских, Истмийских и Немейских играх в упряжи четверней и на скакунах, об этом он сочиняет стихи и декламирует; да и не о таком еще вздоре! Недавно, например, изобразил он нам какими-то стихами угощение Геракла, как, по родству с Гераклом, предок их принимал его у себя, происходя сам от Зевса и дочери основателя поселения[7]; словом, Со- D
крат, какие-то бабьи сказки и многое другое в этом роде.

Услыхав это, я сказал: — О смешной Гиппофал, не одержав еще победы, сочиняешь и поешь в честь себя хвалебную песнь?

— Но я, Сократ, — возразил он, — в честь себя и не сочиняю ничего и не пою.

— То есть ты думаешь, что не сочиняешь, — сказал я.

— А что же тогда? — спросил он.

— Именно к тебе скорее всего относятся эти песни, — отвечал я; — потому что, раз ты поймаешь такого E
любимца, тогда все, что ты рассказывал и воспевал, послужит тебе украшением и будет для тебя настоящею хвалебною песнью за победу, которую тебе удалось одержать над таким любимцем; если же он уйдет, ты окажешься в смешном положении, лишившись тем больших благ, чем выше была хвала, которую ты воздавал этому любимцу. Так то, мой друг; кто искусен в любви, тот не 206
будет восхвалять любимца, пока не поймает его, из опасения за исход дела. К тому же и красавцы, когда их прославляют и возвеличивают, преисполняются гордости и высокомерия. Или ты не находишь этого?

---

[7] Т. е. демы Эксоны, в нескольких верстах от Афин; кое-какие остатки этого поселения сохранились и до сих пор. См. примеч. 6.



— Нахожу, — сказал он.

— А ведь чем они высокомернее, тем труднее бывает ловить их?

— Понятно.

— Какой же это, по-твоему, охотник, который спугивает на охоте дичь и затрудняет охоту за ней?

— Очевидно плохой.

B — Вот и это тоже большая неловкость — отгонять от себя речами и песнями, вместо того, чтобы приручать, не так ли?

— Мне кажется.

— Смотри же, Гиппофал, как бы с тобой самим не случилось всего этого, благодаря твоей поэзии. Ведь ты, полагаю, не согласишься, чтобы человек, вредящий себе, своей поэзией, мог быть хорошим поэтом, несмотря на вред, который он причиняет самому себе.

— Нет, ей-богу, — сказал он; — это была бы боль-
C шая нелепость; а потому я хочу доверить тебе, свое дело, Сократ, и, если только ты знаешь что-нибудь другое, то посоветуй мне, каким языком нужно говорить или что делать, чтобы стать приятным любимцу.

— Не легко это сказать, — отвечал я; — но если бы ты захотел сделать так, чтобы он сам заговорил со мною, то я, вероятно, мог бы показать тебе, что именно следует говорить ему вместо того, что ты говоришь и воспеваешь, как они утверждают.

— Да это, заметил он, нисколько не трудно; если вы войдете вместе с Ктесиппом и сядете разговаривать, он сам, я думаю, подойдет к тебе, потому что он больше всего любит что-нибудь послушать, Сократ. К тому
D же по случаю Гермий[8] большие и дети собраны вместе,

---

[8] Ἑρμαῖα — праздник в честь Гермеса, изобретателя гимнастики и единоборства (*ἀγώνιος*). Этот праздник справлялся детьми в палестрах, и закон Солона запрещал участвовать в нем кому-нибудь из взрослых (*μηδένα τῶν ἐν ἡλικίᾳ; οἱ ἐν ἡλικίᾳ* или *ἐφήβοι, νέοι* — юноши противопоставляются *παῖδες* — мальчикам, детям). Каким же образом Сократ с юношами мог войти в палестру? Шлейермахер думает устранить противоречие, утверждая что запрещение касалось только участия в жертвоприношении и под Ἑρμαῖα разумеет не самый праздник, а алтари Гермеса (I, 263), но Гиппофал как нарочно говорит, что (*ὡς Ἑρμαῖα ἄγουσιν, ἀναμεμιγμένοι*

так уж он наверное подойдет к тебе; а то вот он хорошо известен Ктесиппу через его двоюродного брата Менексена; с Менексеном-то он дружен как ни с кем. Ктесипп и может позвать его, если только сам он не подойдет.

— Сделаем так, — сказал я, и, взяв Ктесиппа, направился в палестру; прочие пошли вслед за нами. E

Войдя в палестру, мы застали там мальчиков в то время, как они, только что совершив жертвоприношение и окончив священные обряды, играли в кости, одетые все по праздничному. Большинство было занято игрой во дворе снаружи, а некоторые в углу раздевальной комнаты играли в чёт и нечет с помощью большого количества костей, которые они доставали из особых корзин; другие же стояли вокруг, смотря на игру.

В их-то числе и находился Лизис. И стоял он меж- 207
ду мальчиками и юношами, увенчанный и выделяясь всем своим обликом, мало сказать красивый, а изящный и благородный. Мы же, отойдя в противоположный угол, — там было поспокойнее, — сели и начали кое о чем разговаривать между собою. А Лизис то и дело оглядывался на нас и видимо очень желал подойти к нам, но все не решался, боясь идти один. Тут во
время игры вошел со двора Менексен и, как только за- B
метил меня и Ктесиппа, пошел сесть рядом с нами. Увидав это, Лизис последовал за ним и тоже присел к нам рядом с Менексеном. Тогда подошли и другие и Гиппофал в том числе; увидав, что стоит много народу, и боясь раздражить Лизиса, он спрятался за другими, ставши в таком месте, где Лизис по его мнению не мог его видеть, и стоя таким образом, прислушивался к разговору.

А я, обратившись к Менексену, спросил его: — Сын C
Демофонта, кто из вас обоих старше?

ἐν ταὐτῷ εἰσιν οἵ τε νεανίσκοι καὶ οἱ παῖδες — по случаю Гермий юноши и дети собраны вместе. Вероятнее объяснение Краузе (Agonistik 1, 119), который предполагает что закон Солона вышел в это время из употребления, и хотя обыкновенно юноши и дети занимались играми и телесными упражнениями в разных местах — юноши в гимназиях, а дети в палестрах, — но во время Гермий делалось исключение.

— Мы спорим об этом, — отвечал тот.

— А кто знатнее, пожалуй тоже поспорите. — спросил я.

— Конечно, — ответил он.

— И кто красивее, — без сомнения тоже самое? Тут оба разсмеялись.

— А уж кто из вас богаче, — говорю я им, — об этом я не стану спрашивать: ведь вы друзья между собою, не так ли?

— Конечно друзья, отвечали они.

— А ведь у друзей, говорят, все общее[9], так что тут во всяком случае между вами никакого не будет различия, если только вы говорите правду относительно вашей дружбы. — Согласились.

D Собирался я после этого спросить, кто из них справедливее и умнее, но тут кто-то подошел и заставил встать Менексена, сказавши ему, что его зовет преподаватель гимнастики, потому что, как мне казалось, он был приставлен к жертвоприношению; и он ушел, а я обратился с вопросом к Лизису:

— Не правда ли Лизис, — сказал я ему, — отец с матерью очень тебя любят?

— Конечно, — сказал он.

— И значит хотели бы, чтобы ты был как можно счастливее?

— Как же не хотеть?

E — А кажется ли тебе счастливым человек, который находится в рабстве и не может делать ничего, что ему хочется?

— Право же нет, сказал он.

— Стало быть, если отец с матерью любят тебя и желают, чтобы ты был счастлив, то уж вполне ясно, что они должны также и заботиться всячески о том, каким бы способом мог ты быть счастливым.

— Как же, сказал он, — не заботиться?

— Значит они позволяют тебе делать, что хочешь, ни за что не бранят тебя и не делают тебе препятствий, когда ты чего-нибудь сильно желаешь?

— Мне-то? Ей-богу же нет, Сократ; очень даже многого не позволяют.

---

[9] Κοινὰ τὰ φίλων — поговорка, приписываемая Пифагору.

— То есть как же это — спросил я; — желая, чтобы тебе было хорошо, не позволяют делать, что хочешь? 208
Но скажи мне, если бы ты захотел во время бегов ехать на одной из отцовских колесниц и сам править, неужели тебе не позволили бы, а запретили бы?

— Ей-богу ни за что не позволили бы, — сказал он.

— Да почему же?

— Есть возница у отца, получающий за это жалованье.

— Что ты говоришь?! Наемному человеку скорее чем тебе предоставляют распоряжаться лошадьми, как он хочет, да еще сверх того платят ему деньги?

— Почему же нет? — спросил он.

— Ну а мулами управлять я думаю они тебе позво- B
ляют, и если бы ты захотел взять кнут и стегать их, тебе не стали бы препятствовать в этом.

— Как бы не так, — сказал он.

— А что, — спросил я, — разве никому нельзя стегать их?

— И очень, говорит, можно — погонщику.

— А он раб, или свободный?

— Раб.

— Стало быть они раба, как видно, ставят выше, чем сына, и более доверяют свои дела ему, чем тебе, и ему позволяют делать что хочет, а тебе запрещают? Но скажи мне еще вот что: предоставляют они тебе власть C
над самим собою, или и в этом не доверяют тебе?

— Как же это, говорит, можно доверять?

— Но кто же имеет над тобою власть?

— Да дядька, — ответил он.

— Ужели раб?

— Ну так что же? — говорит; он ведь наш.

— Право это ужасно, — продолжал я, — будучи свободным, повиноваться рабу! В чем же он выказывает свою власть над тобою, этот дядька?

— А вот, говорит, водит меня к учителям.

— Неужели же и эти имеют власть над тобою, учителя?

— Да уж во всяком случае.

— Не мало, однако, господ и начальников поста- D
вил над тобою отец по доброй своей воле! Ну а когда ты возвращаешься домой к матери, если она в это вре-



мя занята тканьем, позволяет она тебе для твоего удовольствия делать что угодно с шерстями или со станком? Ведь не запрещает же она тебе касаться берда, или челнока, или еще какого-нибудь ткацкого орудия? А он усмехнулся и сказал:

E — Не только что запрещает, Сократ, но если бы я стал трогать, то ей-богу получил бы колотушку.

— Геракл! — сказал я, — уж не обидел ли ты чем-нибудь отца или мать?

— Ей-богу нет, — сказал он.

— Но за что же они так уж чересчур препятствуют тебе быть счастливым и делать, что хочешь, и целый день держат тебя в рабстве? Словом сказать, какой бы малости ты ни пожелал, ничего не можешь сделать. Этак и все твое богатство пожалуй ни к чему для тебя, потому что все распоряжаются им более, чем ты, ни к чему и тело, которое так прекрасно, потому что дру-
209 гой его стережет и ходит за ним; сам же ты, Лизис, ни над чем не имеешь власти и ничего не делаешь, чего хочешь.

— Потому что я еще мал, Сократ, — сказал он.

— Не это, о сын Демократа, может мешать тебе; по крайней мере я думаю, что и отец и мать в некоторых случаях вполне полагаются на тебя и не ждут, когда ты вырастешь. Когда, например, они желают, чтобы им
B что-нибудь прочли или написали, думаю, тебя первого в доме приставляют они к этому делу, не так ли?

— Конечно, — ответил он.

— И тут уже свободен ты писать буквы как хочешь, какую сначала, какую после; то же самое и при чтении. И когда берешь лиру, полагаю ни отец, ни мать не запрещают тебе подтягивать или ослаблять любую из струн и ударять по струнам либо пальцами, либо плектром[10]. Или может быть запрещают?

— Конечно нет.

C — В чем же тут причина, Лизис, что этого они не запрещают, а то, о чем мы раньше говорили, запрещают?

— В том, полагаю, — отвечал он, — что одно я знаю, а другого не знаю.

---

[10] *πλῆκτρον* — палочка, с помощью которой перебирали струны, как делают это и теперь, играя на мандолине.

— Хорошо, милейший мой! — сказал я. — Значит не совершеннолетия твоего ждет отец, чтобы все тебе предоставить, а в какой день заметит, что ты смышленее его самого, в тот день и поручит твоему попечению и себя самого и все свое.

— Я думаю, — сказал он.

— Хорошо, — сказал я ему; ну а для соседа не имеет ли силу то же самое соображение, что и для твоего
отца? Когда он найдет, что ты понимаешь в управле- D
нии домом больше его самого, как ты думаешь: тебе ли он пожелает предоставить управление своим домом, или сам захочет заботиться об этом?

— Думаю, что захочет предоставить мне.

— Ну а как по твоему Афиняне: поручат ли они тебе свои дела, когда заметят, что ты достаточно смышлен?

— Поручат.

— А скажи, ради Зевса, — продолжал я, — как же
теперь по твоему великий Царь[11]? Когда у него варят E
мясо, кому он скорее позволит всыпать что-нибудь в похлебку, старшему ли сыну, которому предназначена власть над Азией, или нам, ежели мы придем к нему и докажем ему, что мы умеем готовить кушанья лучше, чем его сын?

— Ясно что нам. — сказал он.

— И сыну-то он не позволит всыпать даже щепотки соли, а нам позволит и в том случае, если мы вздумаем захватить целую пригоршню,

— Как же иначе?

— Ну а если бы его сын болел глазами, позволил бы он ему касаться глаз, не считая его врачом, или запретил бы?

— Запретил бы.

— А нам, если бы считал нас врачами, он не запретил 210
бы, хотя бы мы вздумали открыть веки и насыпать туда песку, потому что он думал бы, что мы знаем свое дело.

— Верно говоришь.

— Не предоставит ли он скорее нам, чем самому себе и сыну, и все прочее, в чем мы можем показаться ему умнее их обоих?

— Непременно, Сократ, — ответил тот.

---

[11] т. е. персидский.



— Так то оно, друг мой Лизис. — сказал я ему, — в
B чем мы окажемся умелыми, в том будут доверять нам решительно все, и эллины и варвары, и мужчины и женщины, и мы можем тут делать что хотим, и ни у кого не будет охоты мешать нам, а напротив не только мы не будем зависеть в этом от других, но другие будут зависать от нас, и это будет нашей собственностью, потому что мы будем получать выгоду от этого.

C А в чем мы не приобретем уменья, относительно того никто и не позволит нам делать, что вздумается, но все будут препятствовать, насколько могут, и не только чужие, но и отец, и мать, словом, кто ближе всех, и мы будем в этом слушаться других, и будет это для нас чужим, потому что не будет нам выгоды от этого. Согласен, что это так?

— Согласен.

— А в таком случай будем ли мы любезны кому-нибудь, и станет ли кто-нибудь любить нас, поскольку мы бесполезны в чем-нибудь?

— Конечно нет, — отвечал он.

— Значит не может любить, ни тебя твой отец, ни кто-либо другой кого-либо другого, поскольку тот бесполезен.

— По-видимому, сказал он.

D — А вот когда ты станешь умным, дитя мое, тогда все будут тебе друзьями, все будут своими, потому что ты будешь нужен и полезен, если же нет, то ни кто-либо другой не будет тебе другом, ни отец, ни мать, ни родные. Итак, Лизис, может ли много о себе думать тот, кто еще не научился думать?

— Как же это можно, — сказал он.

— Но ведь если ты не обходишься без учителя, значит еще не научился думать?

— Верно.

— А если не научился еще думать, то не можешь и много о себе думать?[12]

— Ей-богу, кажется, не могу, Сократ, — сказал он.

---

[12] Не передаваемый близко каламбур: *φρονεῖν* — быть умелым, знающим, опытным; *μέγα φρονεῖν* — быть высокомерным, много о себе думать.

Услыхав это, я взглянул на Гиппофала и чуть было не наделал беды, а именно мне пришло на мысль сказать E ему: так-то, мол, следует разговаривать с любимцем, Гиппофал, смиряя его и укрощая, а не так, как ты, раздувая его гордость и потворствуя ему; но, увидев, как он мучается и как возмущен нашим разговором, я вспомнил, что он нарочно стал таким образом, чтобы Лизис не мог его заметить; тогда уж я спохватился и не сказал ничего.

А между тем вернулся Менексен и сел рядом с Ли- 211 зисом на прежнее место. И вот Лизис совсем по-детски притянулся ко мне и миловидно проговорил, так чтобы Менексен не мог его слышать:

— Сократ, скажи и Менексену что ты мне говорил.

А я ответил:

— Ты уж это сам ему скажешь, Лизис; ведь ты же внимательно слушал.

— Очень внимательно, — сказал он.

— Постарайся же, — сказал я, — запомнить все это как можно лучше, чтобы передать ему в точности, а если что забудешь, спроси у меня опять, как только со B мною встретишься.

— Хорошо, Сократ, непременно, — говорит, — так и сделаю, будь уверен. Так скажи ему что-нибудь другое, чтобы и я мог послушать, пока еще не пора уходить домой.

— Да уж если ты приказываешь, значит нужно это сделать, — отвечал я; — только смотри, защищай меня, когда Менексен примется опровергать меня; или ты не знаешь, что он спорщик?

— Как же! — сказал он, — клянусь Зевсом очень хорошо знаю; поэтому-то и хочу, чтобы ты с ним пого- C ворил.

— Чтобы меня подняли на смех? — спросил я его.

— Ей-богу нет, — сказал он, — но чтобы ты его проучил.

— Каким же образом! — говорю я; — ведь это человек ловкий, ученик Ктесиппа, а Ктесипп и сам тут, разве не видишь?

— Ничего, Сократ, — сказал он, — говори с ним!

— Приходится говорить, — сказал я.

Разговариваем мы это между собою, а Ктесипп и говорит:

— Что это вы одни угощаетесь беседой, а с нами не поделитесь?

D — Да и в самом деле следует поделиться, — сказал я, — потому что вот он-то не очень понимает, что я ему говорю, а думает, что Менексен это знает и просит спросить его.

— Что же ты не спрашиваешь? — сказал тот.

— А вот спрошу сейчас, — отвечал я. — Итак, Менексен, отвечай мне о чем я тебя буду спрашивать! С самого детства, видишь ли, страстно желаю я одного приобретения, как всякий желает чего-нибудь особенно,
E один одного, другой другого. Один желает иметь лошадей, другой собак, этот желает золота, тот почестей; но я ко всему этому равнодушен, а вот до друзей большой охотник и иметь хорошего друга желал бы я более, чем наилучшего во всем свете перепела или петуха, ну право же более, чем лошадь или собаку; мне сдается даже, — пес возьми! — что друга я куда предпочел бы золоту Дария (предпочел бы самому Дарию); такой я любитель
212 друзей. И вот, смотря на вас обоих — на тебя и на Лизиса, удивляюсь я вам и считаю вас счастливыми, что вам удалось в таких молодых годах скоро и легко сделать подобное приобретение и что как ты скоро приобрел в нем большого друга, так и он в тебе. А я до того далек от подобного приобретения, что даже не знаю, каким это образом кто-нибудь становится чьим-нибудь другом, и хочу спросить об этом тебя, как человека опытного. Скажи же мне, когда кто-нибудь любит кого-нибудь, кто
B кому приходится другом, любящий любимому или любимый любящему? Или, может быть, это безразлично?

— Мне кажется это безразлично, отвечал он.

— То есть как же это? — продолжал я, значит и тот и другой оказываются друзьями, хотя только один любит и один только любим, — не один и тот же и любит и любим?

— По моему — да, — сказал он.

— Как же так? Разве не бывает, чтобы любящий не встречал любви со стороны того, кого он любит?

— Бывает.

— Даже вот еще как: не бывает ли, чтобы любящий встречал ненависть, как это, по-видимому, случается иногда с влюбленными относительно предмета их любви: любя сами как только могут сильно, одни из них ду-

мают, что их не любят, а другие даже — что ненавидят; или тебе кажется, что это неверно? C

— Очень верно, — сказал он.

— Значит, — продолжал я, — в подобном случае один любит, а другой любим?

— Да.

— Кто же из них кому приходится другом, любящий любимому, — все равно, не любим ли он только, или к тому же и ненавидим, — или любимый любящему? Или же, когда не оба любят, то ни тот, ни другой не бывает другом?

— По-видимому так.

— Стало быть нам теперь не то кажется, что сначала казалось, потому что тогда нам казалось, что если D
один из двоих любит, то оба друзья, а теперь, если не оба любят, то ни тот, ни другой не кажется нам другом.

— Пожалуй что так, — сказал он.

— Стало быть для любящего ничто не бывает дружественным, что не отвечает на любовь любовью.

— Не бывает, по видимому.

— И также, стало быть, никто ни бывает другом лошадей, кому лошади не отвечают любовью, ни другом перепелов, ни собак, ни вина, ни гимнастики, — ни мудрости, кому мудрость не отвечает любовью; или E
хотя и бывает тот или иной другом того или иного из этих предметов, только сами-то они не бывают ему друзьями, и ошибся поэт, который сказал:

Счастлив кто видит друзей
и в конях крепконогих, и в детях,
В псах на охоте лихих, в госте из чуждой страны[13].

---

[13] Все это место построено на двояком значении слова (*φίλος* — *друг* и *любезный, милый*, а в сложении с другими именами *любитель*. Та же двусмысленность и в приведенном здесь изречении Солона, которое собственно значит: «блажен у кого есть милые дети, и однокопытные кони, и охотничьи собаки, и друг на чужбине».

(*ὄλβιος, ᾧ παῖδές τε φίλοι καὶ μώνυχες ἵπποι*
καὶ κύνες ἀγρευταὶ καὶ ξένος ἀλλοδαπός).

Предпочитая для ясности передавать во всем этом месте слово *φίλος* словом «друг», мы должны были отступить при переводе Солонова двустишия от его буквального смысла, о котором, впро-



— Не думаю, — сказал он.

— Так ты думаешь, что он говорит правду?

— Да.

— Стало быть, Менексен, любимое приходиться по-видимому другом любящему и в том случае, если оно само не любит или даже ненавидит, как например маленькие дети, которые или только не любят еще или
213 даже ненавидят, когда мать либо отец наказывают их, однако хотя и ненавидят своих родителей, все-таки самые дорогие для них друзья.

— Мне кажется, это так, — сказал он,

— Значит отсюда выходит, что другом бывает не тот, кто любит, а тот, кто любим.

— Мне кажется.

— А врагом, стало быть, оказывается тот, кого ненавидят, а не тот, кто ненавидит.

— По-видимому.

B — Итак, если другом оказывается любимый, а не любящий, то многие, стало быть, бывают любимы врагами и ненавидимы друзьями и врагам своим приходятся друзьями, а друзьям врагами. Однако это очень странно, милый друг, больше того, я думаю, что это и невозможно — быть врагом другу и другом врагу.

— Ты, кажется, верно говоришь, Сократ, — сказал он.

— Но если это невозможно, то значит любящий должен быть другом любимому.

— По-видимому.

— А ненавидящий опять-таки, стало быть, врагом ненавидимому.

— Непременно.

— И вот мы придем к необходимости признать то
C же самое, что говорили вначале, а именно, что нередко кто-нибудь бывает другом тому, кто ему не друг, а часто и враг в том случае, когда кто-нибудь любит того, кто его не любит, или даже ненавидит; а с другой стороны часто кто-нибудь бывает врагом тому, кто ему не

чем, и Платон в своей ссылке не слишком заботился по обычаю древних писателей. Но мы не нашли возможным последовать примеру Шлейермахера, который в предыдущих словах Сократа оставил без перевода *καὶ φίλοινοι καὶ φιλογυμνασταί*, переведя однако *καὶ φιλόσοφοι* — что, очевидно, непоследовательно.

враг, или даже друг, в том случае, когда кто-нибудь ненавидит того, кто его не ненавидит или даже любит.

— Похоже на то, сказал он.

— Что же нам теперь делать, — сказал я, — если ни любящие, ни любимые, ни любящие и вместе с тем любимые не могут быть друзьями? Или мы будем утверждать, что кроме этих существуют еще какие-то другие, которые оказываются друзьями?

— Что касается меня, — сказал он, — то я, ей-богу, Сократ, затрудняюсь, что на это сказать.

— Разве мы вообще неправильно исследовали дело, D
Менексен? — спросил я.

— Мне кажется неправильно, Сократ, — сказал Лизис, — и, сказавши это, покраснел, потому что, как мне показалось, слова эти сорвались у него с языка сами собою, так напряженно следил он затем, что говорилось; и было очевидно, что он все время слушал с таким же вниманием.

Тут, желая оставить Менексена в покое и в то же время обрадовавшись любознательности Лизиса, я обратился к нему и завел с ним речь:

— Мне кажется, — сказал я, — ты говоришь прав- E
ду, Лизис, что если бы мы правильно исследовали, то не блуждали бы подобным образом. Так не будем же идти далее этим путем! В самом деле, наше исследование оказывается какою-то непроходимою дорогой, и мне кажется, что с того места, где мы сбились с пути,
нам следует идти далее, взяв в руководители поэтов; 214
они ведь для нас как бы отцы мудрости и вожатаи, и разумеется они говорят не дурно, когда высказывают свое мнение о том, кто такое друзья; а они утверждают, будто сам Бог делает друзей друзьями, приводя их друг к другу; говорят же они это, если не ошибаюсь так:

Вечно поэтому Бог подобного сводит с подобным[14] —

и устраивает так, что они узнают друг друга. Или тебе
не случалось встречать этих слов? B

— Случалось, — сказал он.

— Ну а не попадались ли тебе еще сочинения великих мудрецов, в которых говорится то же самое, а имен-

---

[14] Odyss., XVII, 218. *ἀιεί τοι τὸν ὁμοῖον ἄγει ϑεὸς ὡς τον ὁμοῖον.*



но, что подобное непременно всегда в дружбе с подобным?[15] Это — те, что рассуждают и пишут о природе вещей и о всей вселенной.

— Твоя правда, сказал он.

— Так хорошо ли они говорят? — продолжал я.

— Пожалуй.

— Пожалуй хорошо об одной половине таких вещей, — сказал я, — ну а пожалуй и обо всех, только для нас-то это непонятно. В самом деле, нам кажется, что, например, дурной человек тем ненавистнее становится для другого дурного человека, чем ближе к нему
C стоит и чем дольше имеет с ним дело; ведь дурной человек обижает. А невозможно же, чтобы обижающие и обижаемые были друзьями, не так ли?

— Да, — сказал тот.

— Таким образом, значит, изречение это наполовину неверно, в том случае, по крайней мере, когда подобными друг другу бывают дурные.

— Верно говоришь.

— Но по-моему они хотят сказать, что хорошие подобны друг другу и бывают друзьями, а дурные, как об них и говорится, даже сами себе никогда не остаются подобными, но бывают непостоянны и неустойчивы; а
D то, что не остается подобным самому себе, но бывает различным, едва ли может быть подобным другому или подружиться с ним; не так ли и тебе кажется?

— И мне так же, — сказал он.

— Так вот что, как мне кажется, разумеют, мой друг, те, которые говорят, что подобное дружит с подобным, а именно, что дружит только хороший и только с хорошим, а дурной никогда не входит в истинную дружбу ни с хорошим, ни с дурным. Ты с этим согласен?

---

[15] Разумеется, очевидно, Анаксагор Клазоменский с его учением о *гомеомериях*, по которому зиждительный Ум из хаоса всевозможных элементов образовал правильно расчлененный и связанный мир чрез соединение подобного с подобным. Великим мудрецом, рассуждающим и пишущим о природе вещей и о целой вселенной, мог быть назван такой теоретически философ и сочинитель космологических книг, как Анаксагор, но отнюдь не кто-нибудь из гномиков-законодателей, изрекавших только краткие житейские правила.

Он кивнул головой.

— Стало быть, мы теперь знаем, кто такое друзья; ведь наше рассуждение показывает нам, что такими могут быть только хорошие.

— Мне кажется, что это совершенно так, сказал он. E

— И мне то же, — продолжал я; — только меня в этом что-то коробит. Посмотрим же, ради Зевса, что мне тут кажется подозрительным. Дружит ли подобный с подобным, поскольку он подобен, и бывает ли в то же время полезен всякий такой всякому такому? Или лучше так: может ли что-нибудь, подобное чему-нибудь, принести тому, чему оно подобно, вред или пользу, каких оно не могло бы принести само себе; или само потерпеть что-нибудь от другого, чего не могло бы потерпеть, благодаря себе самому? И каким образом все подобное 215
могло бы любить одно другое, не имея никакой нужды одно в другом? Может ли это быть как-нибудь?

— Нет, не может.

— А каким образом может то, чего не любят, быть дружественным?

— Никоим образом.

— Но в таком случае с одной стороны подобный не оказывается другом подобного, а с другой стороны хороший может быть другом хорошего, поскольку он хорош, а не поскольку он подобен ему.

— Очевидно.

— Теперь вот что: разве, поскольку хороший — хорош, с него не довольно его самого?

— Довольно.

— Ну а с кого довольно его самого, тот по этому самому ни в ком не нуждается.

— Как же иначе?

— А кто не нуждается в чем-нибудь, тот того и не B
ценит.

— Без сомнения.

— А если не ценит, то и не любит.

— Конечно нет.

— Ну а уж кто не любит, тот не друг.

— По-видимому нет.

— И так, каким же это образом хорошие будут у нас преимущественно друзьями хороших, раз они, ни будучи разлученными, не стремятся друг к другу, —



они ведь и порознь довлеют сами себе, — ни находясь вместе, не имеют нужды один в другом? И если так, то каким образом могут они высоко ценить друг друга?

C — Никоим образом, — сказал он.

— Не ценя же высоко друг друга, полагаю они не могут быть друзьями.

— Верно.

— Подумай-ка, Лизис, отчего это мы бьем мимо? Уж не заблуждаемся ли мы в чем-нибудь вообще?

— Каким же это образом? — спросил он.

— Я уже как-то слышал от одного человека, и вот сейчас припоминаю, будто подобное с подобным, и хорошие с хорошими находятся в самой сильной вражде; он и Гесиода приводил в свидетели, утверждая, что конечно,

Враг и гончар гончару, и рапсод враждебен рапсоду,
Также и нищему нищий[16].

D да и все прочее, по его словам, что наиболее подобно одно другому, непременно точно так же исполняется взаимною злобой, ревностью и враждой, а что наименее подобно, — дружбой; а именно, бедный вынужден быть другом богатого, слабый, — ради помощи, — другом сильного, больной другом врача, и всякий невежда, понятно, ценит и

E любит человека знающего; а дальше он еще великолепнее проводил свою мысль, говоря, что не только подобное совсем не может дружить с подобным, но что должно быть как раз обратное этому, именно самое противоположное всего более дружит с самым противоположным, потому что всякая вещь требует противоположного себе, а не подобного: сухое — сырого, холодное — теплого, горькое — сладкого, острое — тупого, пустое требует полноты, полное — пустоты, и все прочее, по его словам точно так же, потому что противоположное — пища противоположному, а подобное ничего не получает от

216 подобного. И уж конечно, мой друг, говоря это, он казался человеком отменного ума; хорошо, в самом деле, говорил! Ну а по вашему как? — спросил я.

— Так-то послушать оно хорошо, ответил Менексен.

---

[16] Дела и Дни, ст. 25: *καὶ κεραμεύς κεραμεῖ κοτέει καὶ ἀοιδός ἀοιδῷ καὶ πτωχὸς πτωχῷ.*

— Стало быть мы утверждаем, что противоположное в самой сильной дружбе с противоположным?

— Утверждаем.

— Так, — сказал я. — Да разве это не странно, Менексен? Смотри, наши всесветные мудрецы, эти спорщики[17] обрадовавшись, бросятся на нас и спросят: разве вражда не противна всего более дружбе? Что нам отвечать им? B
Не придется ли согласиться, что они говорят правду?

— Непременно.

— Так разве, скажут они, вражда уживается с дружбой или дружба с враждой?

— Ни то, ни другое, — сказал он.

— Ну а справедливость с несправедливостью, или самообладание с разнузданностью, или добро со злом?

— По моему нет.

— Но ведь если что-нибудь бывает с чем-нибудь в дружбе вследствие противоположности, — продолжал я, — то и этому всему необходимо быть в дружбе.

— Необходимо.

— Значит ни подобное с подобным, ни противоположное с противоположным не находятся в дружбе.

— По-видимому, нет. C

— А еще вот что рассмотрим: не прячется ли от нас дружественное все дальше и дальше потому, что оно вовсе не есть одна из этих противоположностей, а вот когда что-нибудь не есть ни добро, ни зло, тут-то оно и бывает в дружбе с добром.

— Как это ты такое говоришь? — спросил тот.

— А ей-богу не знаю, — отвечал я, — в самом деле у меня самого голова пошла кругом от трудности нашего исследования, и того гляди, что, по старинному изречению[18], одно только прекрасное любезно нам. По

---

[17] Утверждение о теснейшей связи и даже тождества противуположного с противуположным принадлежало Гераклиту, имевшему многих учеников в то время. Учение о вражде (*νεῖκος*) и дружбе (*φιλία*) как двух самостоятельных начал в мироздании принадлежало Эмпедоклу. Следовательно под мудрецами-спорщиками нет необходимости разуметь софистов (в тесном смысле).

[18] Взято из стиха Феогнида: *ὅττι καλὸν φίλον ἐστὶ. τὸ δ᾽ οὐ καλὸν οὐ φίλον ἐστίν*. В этом месте и дальше, начиная с 218 D мы переводим *φίλος* словом *любезный*.

крайней мере оно подобно чему-то нужному, гладкому и мягкому; вот почему, будучи чем-то в этом роде, оно и
D ускользает от нас с такой легкостью. Я ведь утверждаю, что добро прекрасно; а ты не думаешь?

— Думаю.

— И вот я предполагаю, что прекрасному и доброму дружественно — то, что не есть ни добро, ни зло; а что я имею в виду, говоря это, вот ты послушай. Мне кажется, что существует как бы три рода вещей: добро, зло и то, что не есть пи добро, ни зло; а тебе как?

— И мне тоже, сказал он.

— И ни добро с добром, ни зло со злом, ни добро
E со злом не бывают в дружбе, как и наше предыдущее рассуждение не допускает того. Остается, стало быть, если только что-нибудь бывает с чем-нибудь в дружбе, чтобы то, что не есть ни добро, ни зло, было в дружбе с добром или с тем, что ему подобно; потому что со злом-то едва ли что-нибудь может дружить.

— Верно.

— А ведь сейчас мы сказали, что и подобное с подобным не может, не так ли?

— Да.

— Стало быть ни с добром что-нибудь такое же, как оно само, не может быть в дружбе, ни со злом что-нибудь такое же, как оно само.

— По-видимому так.

— Выходит, стало быть, что дружба может быть толь-
217 ко с добром и только у того, что не есть ни добро, ни зло.

— Необходимо, кажется.

— Ну и что же, дети, — продолжал я, — выводит ли нас на верный путь то, что мы теперь утверждаем? Представим себе здоровое тело, — конечно оно не нуждается во врачебной помощи; ведь ему и без того хорошо, так что ни один здоровый человек не будет питать дружбы к врачу по причине здоровья, не так ли?

— Ни один.

— А больной, полагаю, будет, — по причине болезни?

— Как же иначе?

— Но ведь болезнь — зло, а врачебное искусство что-то полезное и хорошее.

— Да.

— Тело же, только как тело, — ни добро, ни зло.

— Так. B

— А благословлять и любить врачебное искусство тело бывает вынуждено по причине болезни.

— Мне кажется.

— Таким образом то, что не есть ни добро, ни зло, дружит с добром по причини присутствия зла.

— По-видимому.

— Но очевидно прежде, чем самому стать злом от зла, которым оно одержимо; потому именно, что, сделавшись злом, оно ведь уже не может стремиться к добру и дружить с ним, потому что, как мы говорили, невозможно, чтобы зло было в дружбе с добром. C

— Правда, невозможно.

— Теперь разберите, что я вам скажу. Я утверждаю именно, что некоторые вещи бывают такими же, как и то, что им присуще, а другие нет. Например если вздумает кто-либо окрасить что-нибудь в какой-нибудь цвет, то окрашенное примет этот цвет.

— Конечно.

— Ну а разве, оно само-то будет тогда того же цвета, какой на нем?

— Не понимаю, — сказал тот.

— Ну вот как, — сказал я: — если кто-нибудь выкрасит твои золотые волосы белилами, будут ли они тогда в самом деле белыми, или только будут казаться такими? D

— Только казаться, — сказал он.

— Но ведь белизна-то будет в них присутствовать.

— Да.

— Хотя в то же время они ничуть не будут от этого белее, а несмотря на присутствие белизны, будут и не белыми, и не черными. А вот, мой друг, когда старость наведет на них этот самый цвет, тогда они станут такими же, как и то, что им будет присуще: от присущей им белизны будут белыми.

— Не иначе! E

— Вот об этом-то я и спрашиваю: если что-нибудь присуще чему-нибудь, будет ли имеющее (данное свойство) таким же, как и то (свойство), которое ему присуще, или же это будет в том только случае, если что-нибудь присуще известным образом, а если иным, то не будет?

— Скорее так, — сказал он.

— И значит иногда то, что не есть ни добро, ни зло, остается таковым, несмотря на присущее ему зло, иногда же и само становится злом.

— Конечно.

— Итак когда оно, несмотря на присутствие зла, не стало еще злом, само это присутствие зла заставляет его стремиться к добру, а если делает его дурным, то лишает его стремления и любви к добру, потому что тогда это будет уже зло, а не то, что не есть ни зло, ни добро, а зло-то у нас не дружило, с добром.

— Нет, разумеется.

218 — Вот почему мы можем сказать, что те, которые достигли мудрости, не любомудрствуют больше, будь это боги или люди; и точно так же, с другой стороны, те которых неведение сделало уже дурными, потому что ни один дурной человек и ни один невежда не любит мудрости. Остаются, стало быть, такие, которые, хотя и причастны этому злу, невежеству, но еще не потеряли всякий разум и понимание, а еще думают, что

B они не знают того, чего не знают. Вот почему и любят мудрость те, которые и не хороши, и не дурны, а дурные не любят мудрость, также и хорошие, потому что ни противоположное не дружит с противоположным, ни подобное с подобным, как это оказалось из предыдущего рассуждения; или не помните?

— Очень хорошо помним, — сказали они.

— Итак, Лизис и Менексен, — продолжал я, — теперь мы окончательно нашли, в чем заключается дружба. Мы утверждаем, именно, и относительно тела, и относительно души, и относительно всего вообще, что то, что не есть ни зло, ни добро, по причине присутствия зла дружит с добром.

C Они согласились, что это так, и всячески стали подтверждать. Да я и сам очень радовался, любуясь добычей, как какой-нибудь охотник. Но потом, не знаю откуда, нашло на меня какое-то досаднейшее подозрение, а именно что то, в чем мы согласились, неверно; и опечаленный я тотчас же сказал им:

— Увы, Лизис и Менексен! Похоже, что мы нашли свой клад только во сне.

D — А что такое? — спросил Менексен.

— Боюсь, ответил я, — что, напавши на такое объяснение дружбы, мы все равно что напали на хвастливых людей.

— Почему же это? — спросил он.

— Вот на что посмотрите, — сказал я: если кто-нибудь — друг, чей-нибудь он друг, или нет?

— Непременно чей-нибудь. — отвечал он.

— Не ради чего-нибудь и не по какой-нибудь причине, или же ради чего-нибудь и по какой-нибудь причине?

— Ради чего-нибудь и почему-нибудь.

— При этом ему любезно то самое, ради чего он друг кому-нибудь, или ни любезно, ни противно?

— Я что-то не поспеваю за тобой, — сказал он. E

— Оно и естественно, — заметил я; — но вот так ты будешь вероятно поспевать, да и сам я, полагаю, лучше буду знать, о чем говорю. Мы сейчас говорили, что больной — друг врача, не так ли?

— Да.

— Значит он друг врача по причине болезни и ради здоровья?

— Да.

— Ну а болезнь-то не есть ли зло?

— Не иначе.

— А здоровье, — продолжал я, — добро или зло? или ни то, ни другое?

— Добро, — ответил он.

— Но ведь мы кажется говорили, что телу, которое 219
не есть ни добро, ни зло, но причине болезни, то есть но причине зла, любезно врачебное искусство; а оно есть добро, и любезным врачебное искусство становится ради здоровья; здоровье же — добро; не так ли?

— Да.

— Что же такое здоровье? то, что нам любезно или нет?

— То, что любезно.

— А болезнь — то, что, противно.

— Конечно.

— Стало быть то, что не есть ни добро, ни зло, по B
причине зла и того, что противно, (оказывается) в дружбе с добром ради добра и того, что любезно.

— По-видимому.

— Стало быть дружественное бывает в дружбе с дружественным ради того, что любезно и по причине того, что противно.

— Очевидно.

— Хорошо, — продолжал я; тут уже, дети, будем внимательны, чтобы не ошибиться. Что дружественное оказалось в дружбе с дружественным, и таким образом подобное оказывается в дружбе с подобным, что по нашему было невозможно, — об этом уж я не буду говорить; а все-таки, чтобы наше рассуждение не сбило нас
C окончательно с толку, посмотрим вот на что. Врачебное искусство, говорим мы, любезно ради здоровья.

— Да.

— Ну и здоровье тоже любезно?

— Конечно.

— А если любезно, то ради чего-нибудь.

— Да.

— Ради чего-нибудь любезного, без сомнения, если только хотим быть последовательными.

— Конечно.

— Стало быть опять-таки и это любезное будет любезным ради чего-нибудь любезного?

— Да.

— Ну и что же, если дальше идти таким образом, не придется ли неизбежно или отказаться от такого пути, или прийти к некоторому началу, которое уже
D не будет зависеть от чего-нибудь другого любезного, — к тому, что есть первое любезное, ради которого и все другое мы считаем любезным?

— Непременно.

— Вот почему я говорю, как бы все другое, что мы считаем любезным ради этого любезного, не ввело нас в заблуждение, будучи как бы его отражением, тогда как на самом деле существует только это первое, которое по истине любезно. В самом деле подумаем так: если кто-нибудь ставит что-нибудь очень высоко, например если отец, как иногда случается, почитает своего сына выше всего остального, будет ли такой отец так же высоко ценить что-нибудь другое именно потому, что он
E сына считает выше всего? Например, узнавши что его сын выпил яду, пожалеет ли он для него вина, если только найдет, что вино может спасти сына?

— С какой же стати? — сказал он.

— Не пожалеет стало быть, и сосуда, в котором находится вино?

— Конечно.

— Разве он тогда одинаково будет ценить: глиняную кружку и собственного сына, или: три мерки вина и сына? Иначе говоря, в подобных случаях всячески хлопочут не о тех вещах, которые изобретаются все ради чего-нибудь, а о том, ради чего изобретаются та- 220
кие веши. Правда мы не редко говорим, что высоко ценим золото и серебро; тем не менее это ничуть неверно, а ценим мы высоко такие предметы, ради которых добываем и золото и все прочее, что мы только добываем. Не так ли скажем?

— Конечно.

— Не скажем ли мы, стало быть, того же самого и
о дружбе! Пока мы будем утверждать, что что-нибудь B
любезно нам ради чего-нибудь другого любезного, это будут одни слова, а по истине любезным будет то самое, к чему сводится все, что называется любезным.

— Похоже, что так, — сказал он.

— Стало быть в самом деле-то любезное любезно не ради чего-нибудь любезного?

— Верно.

— С этим, значит, у нас покончено: любезное бывает любезным не ради чего-нибудь любезного. Но любезно ли нам добро?

— По моему — да.

— Так не любим ли мы добро по причине зла, и не
будет ли так: если из трех родов вещей, о которых мы C
только что говорили: добра, зла и того, что не есть ни добро, ни зло, — два рода вещей останутся, а зло уйдет совсем и не будет касаться ничего, ни тела, ни души, ни всего прочего, что само по себе, как мы говорили, не есть ни зло, ни добро, — разве тогда добро не станет бесполезным для нас, а будет к чему-нибудь годиться? Когда уже ничто не будет вредить нам и мы не будем
нуждаться ни в какой помощи, тогда без сомнения и ста- D
нет ясно, что мы ценили и любили добро по причине зла, как если бы добро было лекарством от зла, а зло — болезнью; но раз нет болезни, то нет нужды и в лекарстве. Не такова ли именно природа добра и не любим ли мы

его по причине зла, мы, находящееся посреди добра и зла, само же по себе оно не оказывает никакой пользы?

— Кажется это так, — сказал тот.

E — Значит то любезное, к которому сводится все
прочее, что мы называли любезным ради другого любезного, не похоже таки на все это, потому что это все называется любезным ради чего-нибудь любезного, а в самом деле любезное совсем обратно этому по своей природе; оно ведь у нас оказывается любезным ради противного, а если противное уйдет, то оно по-видимому уже не будет любезным нам.

— Мне кажется, не будет, — сказал он, — судя по тому, что мы теперь говорим.

— Скажите, ради Зевса, — продолжал я, — ежели
зло погибнет, то не будет ни голода, ни жажды, ни чего-
221 либо подобного? Или голод-то хотя и будет, пока су-
ществуют люди и прочие животные, только он не будет вреден? И жажда и другие влечения будут, только в них не будет никакого зла, коли зло погибло? Или, может быть, смешон этот вопрос, что тогда будет или чего не будет? Кому это, в самом деле, известно? А вот это, по крайней мере нам известно, что и теперь, иногда бывает так, что голодающий терпит вред, а иногда и так, что получает пользу; не правда ли?

— Конечно.

— Значит и желающий пить и желающий прочего
B подобного иногда желает к пользе для себя, а иногда
ко вреду, иногда же ни к пользе, ни ко вреду.

— Ну само собой!

— А потому, если погибнет все дурное, с какой стати то, что не оказывается дурным, должно будет погибнуть вместе с дурным?

— Ни с какой.

— Стало быть желания ни хорошие, ни дурные останутся и тогда, когда все дурное погибнет.

— По-видимому.

— Ну а возможно ли, чтобы желающий чего-нибудь и любящий что-нибудь не был дружествен к тому, чего он желает и что любить?

C — По моему невозможно.

— Значит по-видимому и после гибели всего дурного будет какая-то дружба.

— Да.

— А если бы зло-то было причиною дружбы, то по его исчезновении не было бы одно с другим в дружбе, по тому что по исчезновении причины невозможно оставаться тому, что было по самой этой причине.

— Правильно говоришь.

— А не согласились ли мы, что если что-нибудь дружественно, то оно любит что-нибудь и по причине чего-нибудь; и тогда-то мы думали, что по причине зла то, что не есть ни добро, ни зло, любит добро.

— Верно.

— Теперь же у нас оказывается как будто другая причина для того, чтобы любить и быть любимым.

— По-видимому. D

— Так не будет ли в самом деле, как мы сейчас говорили, желание причиной дружбы и желающее в дружбе с тем, чего оно желает и тогда именно, когда желает, а то, что мы прежде называли дружбой, не оказывается ли каким-то набором слов в роде тех поэм, что сочиняются в честь Кроноса?[19]

— Пожалуй, — сказал он.

— Но ведь желающее, — продолжал я, — желает, полагаю, того, чего ему недостает, не так ли?

— Да.

— Стало быть то, чему недостает чего-нибудь, в E дружбе с тем, чего ему недостает?

— Мне кажется.

— Недостает же того, что отнято.

— А то как же?

— Так значит к *своему*[20] бывает и любовь и дружба, и желание. — как мне кажется, Менексен и Лизис.

Они согласились.

— А потому, если вы друзья между собою, то вы *свои* друг другу по природе.

---

[19] *ποίημα μακρὸν συγκείμενον*; другие вместо *μακρόν* предполагают *μάτην*, но и то, и другое одинаково тяжело и неудобопонятно; Мадвиг остроумно восстановил текст: *ποίημα Κρόνῳ συγκείμενον*.

[20] Τοῦ *οἰκείου δή, ὡς ἔοικεν, ὁ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία συγχάνει οὖσα*. Игра слов *ἀφαιρῆται — τοῦ οἰκείου*: что отнято, то — свое, потому что то, что мне не свое, не принадлежит мне, то не может быть у меня и похищено.



— Понятно, — сказали они.

222 — Итак, дети, — продолжал я, — если один другого желает и любит, то это потому, что один другому свой по духу, или по какой-нибудь душевной особенности, по характеру или по складу, а иначе он и не желал бы, и не любил бы, и не был бы другом.

— Конечно, — сказал Менексен, а Лизис промолчал.

— Хорошо — сказал я; значит мы находим, что по природе «свое» необходимо бывает в дружбе.

— По-видимому.

— Следовательно необходимо, чтобы любимец любил того, кто его истинно и непритворно любит.

B Лизис и Менексен — те с трудом как-то согласились на это, Гиппофал же от удовольствия то бледнел, то краснел[21]. А я, желая рассмотреть это подробнее, сказал.

— Если «свое» отличается чем-нибудь от подобного, то мне кажется, Лизис и Менексен, что мы определили, что такое дружба, а случись, что «свое» и подобное одно и тоже, тогда не легко нам будет отбросить прежние наши слова, что подобное, по самому подобно, бесполезно для подобного; считать же бесполезное
C дружественным — нескладно. Так не хотите ли, раз уж мы как бы опьянели от этого разговора, единодушно утверждать, что «свое» не то, что подобное?

— Конечно.

— Ну и что же, станем ли мы утверждать, что добро всему «свое» а зло всему чуждо, или же, скорее, что зло свое злу, а добро — добру; тому же, что не есть ни добро, ни зло, свое то, что не есть ни добро, ни зло?

По их мнению, сказали они, именно так и есть, что одно бывает своим для одного, другое — для другого[22].

D — Значит, дети, — продолжал я, — мы снова напали на те самые мысли о дружбе, которые раньше от-

---

[21] Гиппофал, до небес превозносивший Лизиса и весь род его, теперь приходит в восторг, слыша, что его влечение к Лизису должно свидетельствовать о его сродстве с боготворимым юношей и о необходимости для Лизиса отвечать ему, Гиппофалу, взаимностью.

[22] *ἕκαστον ἑκάστῳ οἰκεῖον εἶναι* — букв. что каждый каждому есть свой.

вергли; ведь таким образом несправедливый с несправедливым и дурной с дурным ничуть не менее будут в дружбе, чем хороший с хорошим.

— По-видимому, — сказал он.

— Ну а говоря, что доброе и «свое» одно и то же, не говорим ли мы, что только добрый бывает в дружбе с добрым?

— Конечно.

— Но ведь нам казалось, что мы и это сами же опровергли; или не помните?

— Помним.

— Что же нам остается делать с нашим рассужде- E
нием? Не ясно ли, что ничего? Так уже мне приходится, подобно искусным ораторам на суде, взять назад все раньше сказанное; потому что, если ни любящие ни любимые, ни подобные, ни различные, ни добрые, ни родственные, ни все прочие, сколько их ни прошло перед нами, — от множества я уж всего и не припомню, — если ничто из этого не дружественно, то я уж и не знаю, что сказать.

Проговорив это, я уже намеревался затронуть 223
кого-нибудь из старших, но тут, как демоны какие-то, приблизились к нам дядьки, Менексенов и Лизисов, держа при себе их братьев, и с криком приказывая им возвращаться домой, потому что уже было поздно. Сначала и мы, и стоявшие возле нас пробовали отгонять их, но в виду того, что они не обращали на нас никакого внимания, а продолжали кричать, выражая B
ломаным языком[23] свое негодование, причем нам казалось, что, выпивши но случаю Гермий, они недоступны уговорам, в виду всего этого мы уступили им и прекратили беседу. Все-таки, когда они уже уходили, я сказал еще: теперь, Лизис и Менексен, мы оказались в смешном положении, и я, старый человек, и вы; вот они пойдут и будут говорить, что мы думаем, что мы друзья, — я ведь и себя причисляю к вам, — а найти что такое друг, мы оказались еще не в состоянии.

---

[23] Педагогами, или дядьками при маленьких детях, были по большей части рабы — чужестранцы, взятые в плен на войне.

Рассуждение о Лизисе

I

В этом сократическом диалоге мы видим первый, незрелый набросок той темы, которая потом с таким обилием художественных частностей развита Платоном в *Пиршестве* (и отчасти в *Фэдре*). Что наш диалог представляет существенные черты сходства с двумя названными, — было замечено еще Астом, который вывел отсюда неожиданное заключение, что *Лизис* есть намеренная подделка неизвестного автора под Платоновы диалоги *Фэдр* и *Пиршество*. Как доказать, что живая почка розы, не привлекательная ни блеском красок, ни ароматом, ни изяществом очертания, все-таки близка к действительной розе и не имеет ничего общего с искусственным цветком из воска или фарфора?

Считая диалог *Лизис* со стороны его содержания подлинным зародышем *Фэдра* и *Пиршества*, я постараюсь после разбора этих двух совершеннейших Платоновых творений показать действительное отношение к ним и этого сократического наброска. А пока ограничусь тем немногим, что должно сказать о *Лизисе* в том виде, каков он есть, безотносительно к дальнейшему развитию Платонова творчества. И сначала два слова по вопросу о подлинности. Никаких серьезных *специфических* возражений против нее, насколько я знаю, не было представлено, — она отвергается или в силу общего взгляда на сократические диалоги как подложные, или во всяком случае не принадлежащее Платону[1], или же на основании субъективной оценки этого диалога, как недостойного принадлежать Платону по ребяческому, поверхностному характеру аргументации, связанной с двусмысленным и во всяком случае недостаточно отчетливым употреблением известных слов.

---

[1] Следует различать эти два понятия: в список платоновых творений могли с течением времени, помимо прямых подлогов, попасть по невольной ошибке и произведения таких авторов, которые вовсе и не думали надевать на себя личину Платона.



Всякий читатель, конечно, заметил, что *Лизис* не безгрешен со стороны логики, и нет возможности, — как делает Штальбаум, защищающей наш диалог, снять с автора все эти грехи, признавая их лишь за издевательство над софистами. Особой цели вести полемику с софистами, или насмехаться над ними (как в Евтидеме или в Гиппии) наш диалог вовсе не имеет: в нем никакого софиста и не выведено. Разговаривает Сократ лишь с несколькими подростками, которые никак не могли искать в его словах каких-то задних мыслей по адресу неинтересных для них софистов, а все, что он говорил должны были принимать за чистую монету если бы, обращаясь к таким собеседникам, Сократ нарочно прибегал к софизмам вместо настоящих аргументов, то неужели это была бы Сократовская ирония? Не значило ли бы это только «соблазнять малых сих», — что выходило бы похоже на Сократа лишь в представлении Анита и Мелита, а никак не на Сократа исторического и еще менее на того идеализованного Сократа, которого изображал Платон, в принадлежности которому нашего диалога Штальбаум не сомневается.

Ни на чем не основанное предположение о полемических намерениях *Лизиса* относительно софистов становится совершенно невероятным в виду того факта, что единственный раз, когда в этом диалоге встречается слово *софист*, оно употреблено Сократом в смысле похвалы безо всякого признака иронии. Именно (204), когда на вопрос Сократа, кто учит в палестре? — Гиппофал отвечает: да твой же приятель и *хвалитель*, Микк, — Сократ называет этого Микка не плохим мужем и изрядным софистом (*διδάσκει δε τίς αὐτόθι; Σός ἑταῖρός τε ἦ δ' ὅς, καὶ ἐπαινέτης*, Μίκκος. Μὰ *Δί', ἦν δ' ἐγώ, οὐ φαῦλός γε ἀνήρ, ἀλλ' ἱκανός σοφιστής*).

Скрытой цели осмеяния софистов *Лизис* иметь не мог, явная же цель этого, как и всех прочих Сократических (в тесном смысле) диалогов, состояла в обнаружении (нравственной) истины отрицательным путем — чрез разоблачение ложных, или недостаточных мнений о ней. Само собою разумеется при этом, что по смыслу такой методы различные определения, сначала допускаемые, а потом опровергаемые Сократом, не могут быть приписываемы ему самому, или говорящему в его лице Платону, как их собственные, а берутся лишь как возможные предположения, которые большею частью действительно кем-нибудь высказыва-



лись, между прочим и различными софистами, из чего никак не следует, чтобы при разборе и опровержении этих мнений Сократ (действительный, или платоновский — все равно) мог допускать заведомо фальшивые аргументы.

Для того, чтобы условно допущенные ложные мнения могли служить средством приближения к желанной истине, самое их обсуждение необходимо должно быть (в намерении и сознании автора) безусловно правильным и верным.

Поэтому если Сократ наших диалогов впадает в своей собственной аргументами в более или менее крупные погрешности, то приходится видеть здесь действительный логические ошибки Платона, если только признавать его автором этих диалогов.

Основанием же для сомнения или отрицания подлинности этих диалогов такие ошибки никак служить не могут, потому что тогда, строго говоря, пришлось бы отвергнуть и все прочие диалоги, так как логические недостатки аргументации можно указать почти во всех произведениях Платона, — в одних больше, в других меньше. И какое же отсюда можно извлечь определенное мерило подлинности? Какое требуется количество логических, промахов, чтобы признать диалог недостойным Платона? Я думаю, что критика, которая сама захочет остеречься от логических промахов, чтобы оставаться достойною своей задачи, не может идти здесь далее того скудного, но за то совершенно достоверного указания, что в лучших, или более зрелых, диалогах логические погрешности крайне редки, а следовательно тот диалог, который отличается их обилием, не может быть отнесен к числу лучших или зрелых произведений Платона, что ясно само по себе да и находит подтверждение во внешних данных, насколько такие у нас имеются.

II

Хотя Аристотель не ссылается прямо на *Лизиса*, — определенные ссылки на предшественников были несвойственны писателям того времени вообще и Аристотелю в особенности, — но что этот диалог был ему хорошо известен и что он не считал его подложным, это ясно видно из следующих мест в трех этических сочинениях Стагирита: Eth. Nicom. VIII, c.l. 2. 10. — Magn. Moral. II, 11. — Eth ad. Eudem. VII. c 1. 2. 5. Кроме того, что вопросы и положения

относительно *φιλία* формулированы здесь совершенно так же, как в Лизисе — повторяются и те же цитаты из поэтов, именно:

αἰεί τοι τὸν ὁμοῖον ἄγει θεός ὡς τὸν ὁμοῖον,

далее:

καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ αοιδὸς ἀοιδῷ
καὶ πτωχός πτωχῷ.

а также:

κοινάτὰ φίλων.

Решающее значение аристотелевых глав о *φιλία* по отношению к нашему диалогу достаточно убедительно показано Шлейермахером, который впрочем ошибочно полагает, что Платон в *Лизисе* хотел дополнить диалектическим разъяснением то мифологическое изображение дружбы или любви, которое дано им в *Фэдре*. Этот странный взгляд, делающий из раннего наброска дополнение или придаток к позднейшей, более зрелой и полной обработке того же предмета, связан с основною ошибкою Шлейермахера, заранее признавшего в *Фэдре* первое произведение Платонова творчества, заключающее в себе как бы проект или план всего дальнейшего. К действительному отношению между *Лизисом* и *Фэдром* мы еще вернемся при разборе последнего диалога.

Так как подлинность Лизиса может считаться установленною авторитетом Аристотеля, то можно придать значение и сохраненному у Диогена Лаэртия (III, 35) древнему свидетельству, которое само по себе, конечно, не обладало бы большею достоверностью, чем другие подобные анекдоты, относящиеся к биографии Платона. Я разумею известный рассказ о том, что Сократ, слушавши *Лизиса* в чтении Платона, воскликнул: о Геракл, как много навирает на меня этот юноша! (*φασὶ δέ καὶ Σωκράτην ἀκούσαντα τὸν Λύσιν ἀναγιγιγνώσκοντος* Πλάτωνος, — Ἡράκλεις, *εἰπεῖν, ὡς πολλά μου καταψεύδεται ὁ ναενίσκος*).

Так как большинство критиков по основаниям, которые я считаю недостаточными (см. об этом ниже, в следующем *Рассуждении*) принимают за несомненное, что Платон не писал диалогов при жизни Сократа, то, разумеется, этот рассказ признается ими недостоверным; но помимо такого предвзятого и ничем положительным не оправданного мнения, в этом рассказе, самом по себе нет ничего неве-



роятного, или несогласного с известными нам данными. Не идя так далеко, как Штальбаум, считающей этот анекдот совершенно несомненным, должно во всяком случае согласиться с замечанием этого критика, что слова, приписанные Сократу, не имеют того смысла, чтобы он безусловно осуждал содержание *Лизиса* и отрекался ото всего, сказанного там под его именем, — а означают, что кое что там он признал за свое, а многое другое — нет (Quod... Socrates narratur exclamavisse *ὡς πολλά μου καταψεύδεται ὁ νεανίσκος* id ipsum docet nonnulla certe placita sua ei visa esse in hoc sermone expressa exstare; plurima autem ita disputata esse, ut ab ipsius sententia abhorrerent) — что и соответствует истинному положению дела.

III

Диалог *Лизис* представляет подобную же, хотя и меньшую трудность, как и диалог *Хармид*, — именно при переводе греческого слова, обозначающего главный предмет разговора. Впрочем причина трудности здесь противоположная. Там являлось слово позднейшего образования, произведение уже развитого и самоопределившегося греческого сознания, и трудность состояла в том, чтобы — если не передать вполне, что невозможно, то по крайней мере — не пойти слишком наперекор своеобразной особенности именно эллинского представления, выразившейся в этом слове — *σωφροσύνη*. Напротив того, слово *φιλία* выражает понятие весьма общее и первобытное, и трудность перевода зависит здесь от того, что широкое содержание этого понятия или осталось у древних греков при этом слове в слитном, неопределенном состоянии, или же расчленилось у них в других степенях и направлениях, чем у народов более поздней культуры. Так главным образом понятие дружбы в отличие от любви не получило по-гречески достаточного выражения, и оба понятая остались слитыми в слове *φιλία*, тогда как в других языках явились для этого два слова: или — как в славянских и германских — от различных корней (любовь — дружба; милосць — пшыязнь; Liebe — Freundschaft; love — friendship), или — как в латинском и романских — с помощью суффиксов к тому же видоизмененному корню (amor — amicitia, amour — amitié). От греческого *ἑταῖρος*, не образовалось отвлеченного существительного как от друг — дружба, Freund — Freundschaft,



а ἑταῖρος только по-видимому соответствует нашему друг (ἕτερος — другой), а на самом деле выражает обыкновенно лишь внешнее социальное отношение (товарищ, коллега, однокашник, собутыльник), а не внутреннее, личное чувство.

Если к свойственной греческому языку слитности понятий любви и дружбы в слове (φιλία присоединить общую этому языку с большинством других недостаточную расчлененность между различными значениями самой любви (так рядом с чувствами чисто-нравственного порядка и с естественными инстинктивными связями существ, могущими получить нравственный характер, тоже самое слово в большей части языков применяется и к простым физиологическим вкусам и житейским расположениям: люблю икру, не люблю устриц, люблю гулять по утрам и т. п.), — можно себе представить, какой получится диалектический хаос у мышления, уже начавшего разбирать свое содержание, но при этом еще не распоряжающегося словом как необходимым, могучим и прекрасным *орудием*, а подчиняющегося ему как бесконтрольному *руководителю*. Такой хаос мы и видим в некоторых местах *Лизиса*, где при рениети вопроса о дружбе (φιλία) говорится безразлично о дружбе, или любви к детям, к лошадям и собакам, к гимнастике, к мудрости и к вину. Если бы в настоящее время, или хотя бы вообще после Аристотеля, кто-нибудь в этическом рассуждении сталь бы смешивать все эти значения, то следовало бы признать здесь намеренную софистику. Но в эпоху Сократа и *начинающего* Платона такая смесь понятий могла происходить просто от неискусства мышления только овладевающего, но еще не овладевшего своими логическими формами.

IV

И этот сократический диалог подобно предыдущему, гораздо богаче содержанием, нежели можно подумать, судя по иным образчикам диалектического лепета, поражающего своею наивностью и неумелостью. К понятию добродетели, как знания = искусства (ἐπιστήμη = τέχνη) — понятию, развивавшемуся в нескольких, помещенных выше, сократических диалогах, — присоединяется здесь другое начало, или другой производитель добра — именно личное чувство дружбы=любви (φιλία), Из данных, неопределенных и смешанных, явлений этого чувства вылущить так сказать его нравственную сущность — вот очевидная задача Лизи-



са, получившего с этой стороны лучший комментарий в указанных местах трех этических сочинений Аристотеля.

Дружба берется Сократом сначала как случайное явление житейского опыта — как особый личный вкус, или естественная склонность среди других таких же. — Одни имеют страсть к лошадям, или к собакам, другие к золоту, третьи к почестям, а я, говорит Сократ, равнодушен ко всему этому, но с детства страстно желал иметь друзей, и за настоящего друга отдал бы любую собаку, любую лошадь и все золото Дария да — если бы кому понадобилось — и самого Дария в придачу*. При таком влечении к дружбе Сократ по его словам все еще не знает, что такое собственно дружба и каким образом приобретаются друзья, и желал бы это себе выяснить с помощью своих юных собеседников.

Заранее известно о дружбе только то, что она есть некоторая склонность одного к другому. Чем же определяется эта склонность? Сократ приводит утверждение некоторых поэтов (Гомера) и некоторых мудрецов (Анаксагора) что подобное непременно всегда в дружбе с подобным (*ὅτι το ὅμοιον τῳ ὁμοίῳ ἀνάγκῃ ἀεὶ φίλον εἶναι*). Если так, то дурные люди не могут быть ни с кем в дружбе, потому что они даже сами себе никогда не остаются подобными, но бывают непостоянны и неустойчивы. Значит в дружбе могут быть только хорошие с хорошими. Таким образом в понятие дружбы введено начало этическое: дело не в подобии, а в добром качестве тех, кого соединяет дружба. Но тут является трудность. Дружба несомненно связана с *потребностью* одного в другом; а между тем — разве, поскольку

* О самом Дарии здесь упомянуто, конечно, лишь ради смеха, но почему говорится о золоте именно Дария, а не кого-нибудь из прочих персидских царей? Если это не простая случайность, то может быть связано с распространенностью в Греции (через малоазиатскую торговлю) персидских золотых монет старого чекана с изображением Дария, которые назывались *дарейками* и были тогда так же популярны на эллинском Западе, как теперь *наболео* популярны на арабском Востоке. А понимать здесь *τὸ Δαρείου χρυσίον* как богатство собственно Дария было бы, пожалуй, не совсем складно, так как во время беседы этот царь давно умер и ничем больше не владел; в беседе же с *детьми* Сократ должен был (и видимо старается в изображении Платона) держаться простых и *наглядных* представлений.

хороший — хорош, с него не довольно его самого? (Τί δέ; *οὐχ ὁ ἀγαθός, καθ' ὅσον ἀγαθός, κατὰ τοσοῦτον ἱκανός ἂν εἴη αὑτῷ*). Оказывается таким образом, что если дурной человек ниже истинной дружбы, то хороший, т. е. обладающей добром, — выше ее, довлея себе и ни в чем другом не нуждаясь. Ясно отсюда, что дружба, как состояние *среднее* между добром и злом, свойственна людям, *становящимся* добрыми. Здесь мы видим зачаточное, незрелое выражение для той мысли о действительности как чем-то среднем, переходном. между совершенным бытием и его отрицанием, — мысли, которая в *Софисте*, и *Пармениде* находит себе диалектическое обоснование, а в Пиршестве — блестящие художественные образы.

Не лишена интереса и последняя диалектическая ступень, которая достигается в *Лизисе*: место понятая *подобия* (*τὸ ὅμοιον*), заступает понятие *своего* (*τὸ οἰκεῖον*), По существу — как переход от внешнего определения к более внутреннему — это есть, конечно, некоторый успех мысли, хотя способ каким производится самый переход не может быть назван глубокомысленным. Вот вкратце этот, довольно типичный, образчик ранней платоновской диалектики. Дружба есть *желание*, или стремление (*ἐπιθυμία*), но желать можно только того, что недостает (*τὸ ενδεές*), а чувствовать что-нибудь как недостающее, т.-е. страдать от его отсутствия можно только, если оно прежде присутствовало, но было *отнято*; отнято же может быть только *свое*; — следовательно дружба может быть только между теми, кто друг другу по природе «свои», т.-е. имеют душевное сродство, выражающееся в нравах, способах жизни и образе действия (*τῷ ὄντι... ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία, καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν ἐστὶ τούτῳ οὗ ἐπιθυμεῖ, καὶ τότε, ὅταν ἐπιθυμῇ... τό γε ἐπιθυμοῦν, οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ, τούτου ἐπιθυμεῖ... Ἐνδεὲς δὲ γίγνεται οὗ ἄν τισ ἀφαιρῆται... Τοῦ οἰκείου δη... ὁ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὖσα... Ὑμεῖς ἄρα εἰ φίλοι ἐστον ἀλλήλοις, φύσει πῃ οικεῖοί ἐσθ' ὑμῖν αὐτοῖς... Καὶ εἴ ἄρα τις ἕτερος ἑτέρα ἐπιθυμεῖ... ἢ ἐρᾷ, οὐκ ἄν ποτε ἐπεθύμει οὐδὲ ἤρα οὐδὲ ἐφίλει, εἰ μὴ οἰκεῖός πῃ τῷ ἐρωμένῳ ἐτύγχανεν ὤν ἤ κατὰ τὴν ψυχὴν ἤ κατά τι τῆς ψυχῆς ἦθος ἢ τρόπους ἢ εἶδος*).

Если устранить здесь игру слов «недостающее» — «отнятое» — «свое», то получится верное общее определение дружбы — любви (*φιλία*), как стремления к нравственному воссоединению двух существ, внешним образом разделен-



ных, но внутренне между собою сродных, восполняющих друг друга и следовательно друг в друге нуждающихся. Per anticipationem можно сопоставить здесь *τὸ ενδεές*, как условие дружбы (*φιλία*) в *Лизисе* с Πενία (бедность, скудость) как матерью любви (*ἔρως*) — в *Пиршестве*. И не относятся ли в самом деле, эти две мысли между собою как бледная зелень ранней почки к пурпуру яркой распустившейся розы?

V

В последней части диалога главная мысль всего произведения становится довольно ясной, хотя и не высказывается прямо. Собственная сущность дружбы — любви (*φιλία*) или ее истинный смысл заключается в том, что само по себе мило, или любезно, т. е. по безусловному внутреннему достоинству своему должно быть желательно, или составлять предмет дружбы — любви (*..ἐκεῖνο, ὃ ἐστὶ πρῶτον, οὗ ἕνεκα καὶ τἆλλά φαμεν πάντα φίλα εἶναι... ἐκεῖνο τό πρῶτον ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστὶ φίλον*). От истинной *φιλία*, определяемой стремлением к этому *πρῶτον φίλον*, т. е. к безусловному добру, различаются кажущиеся явления дружбы-любви, связанные с призрачными отображениями истинно-милого (*ὥσπερ εἴδωλα ἄττα ὄντα ἀυτοῦ*). К этому сводится и аристотелевское различение трех главных видов дружбы — двух несовершенных и одного совершенного: люди связываются и дружат между собою или из за удовольствия (*διά τὸ ἡδυ, κάθ ἡδονήν*), или из за выгод и удобств (*διά το χρησιμον, ὠφέλιμον, κατά τὸ συμφέρον*), или в силу истинного добра, т. е. добродетели (*δἰ ἀρετήν*), причем по справедливому замечанию Аристотеля, тогда как каждый из двух первых видов дружбы (не настоящей) ограничен сам собою и не идет дальше своего частного определения (потому что приятное иногда бывает и невыгодным и недобродетельным, и выгодное точно также бывает иногда и не-приятным и недобрым), — третий, совершенный вид дружбы заключает в себя и высшую степень двух других, ибо ясно, что люди связанные между собою добродетелью и общим стремлением к безусловному добру, находят в этом для себя истинную пользу и величайшее удовольствие.

Эта идея *πρῶτον φίλον*, или *ὁὡς αληθῶς φίλον*, из зеленого садика сократических диалогов уже указывает нам на туманные вершины Платонова идеализма.

О первом отделе платоновых творений

I

Говоря здесь о всех семи диалогах, составляющих этот пропедевтический отдел, я должен напомнить читателю, что одно из этих семи произведений, именно *Первый Алкивиад*, принадлежит сюда не в том виде в каком оно дошло до нас, а лишь основною, чисто-этическою своею частью, которую я выделил выше, в *Рассуждении* об этом диалоге и для большей наглядности помещаю в очищенном от позднейших частей виде, как особое приложение в конце этого тома. Итак когда я буду в настоящем очерке упоминать о *Первом Алкивиаде*, то под этим должно разуметь только основную его часть, как она (по греческому тексту) отграничена в моем *Рассуждении* и воспроизведена по-русски в Приложении. А две позднейшие, обозначенные мною части этого диалога нам еще придется принять в соображение, когда будем рассуждать о *Фэдоне* и о *Законах*.

С этою необходимою оговоркою я должен сказать, что все семь пропедевтических диалогов принадлежат по моему убеждению к Сократической эпохе в тесном смысле, т. е. к тому времени, когда Сократ не только был жив, но еще не был предан суду. Что касается до авторства этих диалогов, то принадлежность Платону двух из них, именно *Второго Алкивиада* и *Лахеса* по выше указанным причинам (см. Рассуждения о *Втором Алкивиаде* и о *Лахесе*) я считаю крайне сомнительною, и только уважение к требованиям критического ригоризма мешает мне выразиться более смело. Остальные же пять (*Феаг*, *Первый Алкивиад*, *Ион*, *Хармид* и *Лизис*) должно признать достоверно Платоновскими до тех пор, пока противное не будет доказано определенным и положительным образом.

Такое отношение к сократическим диалогам сталкивается с двумя различными предубеждениями довольно распространенными в ученом мире: 1) Сократические диалоги (или все, или большая их часть) не могли быть напи-

саны Платоном, а принадлежат или позднейшим подражателям, или каким-нибудь товарищам Платона по Сократовой школе; 2) эти диалоги (опять-таки или все или в большей своей части) написаны Платоном, но никак не при жизни Сократа, а впоследствии, так как при жизни учителя Платон ничего не писал. Разберем сначала это, второе предположение.

Так как древнему и определенному преданию о том, что Платон писал диалоги при жизни Сократа, новейшая критика не может противопоставить никакого положительного свидетельства, то ее отрицание этого раннего писательства нашего философа опирается только на соображения, по которым он будто бы не мог писать своих диалогов при жизни учителя. При таком положении вопроса я ограничусь здесь пока тем, что на одни соображения отвечу другими, которые кажутся мне более убедительными, — именно укажу, почему я думаю, что Платон не только мог писать при жизни Сократа, но *едва ли мог не писать* в это время.

Познакомился Платон с Сократом около 408 г., уже будучи не мальчиком, а юношею 20 или 21-го года, а трагический конец учителя (в 399 г.) застал нашего философа на пороге между юностью и зрелым мужеством — ему шел тогда 29-й, или 30-й год. Есть ли какое-нибудь вероятие, чтобы человек с тем могучим даром к словесному творчеству, какой обнаружил впоследствии Платон, человек, родившийся и живший в таком литературном средоточии, как Афины, окруженный всякими возбуждающими умственными влияниями, — вероятно ли, чтобы он провел всю свою юность, не испытавши себя в том деле, для которого он был создан и которое дало ему вечную славу? Гораздо более вероятно то начало его авторской деятельности, о котором сообщает нам общераспространенное в древности предание, — а именно, что Платон считал сперва поэзию своим настоящим призванием и сочинил немало стихов, преимущественно эротических, но узнав Сократа, понял свою истинную дорогу и с таким жаром отдался нравственно-философскому интересу, что сжег все свои стихотворения. Думаю, что всякий признает внутреннее, психологическое правдоподобие этого рассказа тем более, что нельзя себе представить, кому бы нужно было выдумывать такое известие, не служащее ни к особой чести, ни к бесчестью для Платона и одинаково безразличное как для его приверженцев,

так и для врагов. Когда сообщаемый преданием факт сам по себе вполне вероятен, когда выдумывать его было некому и незачем, то я не вижу по какой причине нам его отвергать.

Но раз дело идет о таком великом писателе по призванию, каков был Платон, неизбежно нам допустить, что разочаровавшись в одном литературном поприще он не мог на целые десять, двенадцать или более лет[2] зарыть свой талант в землю, а должен был гораздо ранее найти ему применение в другой области, именно в той, куда его толкали и голос внутреннего призвания, и сила впечатления, произведенного на него Сократом.

Таким образом два идущие от древности известия: 1) что Платон писал диалоги при жизни Сократа и 2) что в первой молодости он сочинял много стихотворений, которые сжег, познакомившись с мудрейшим из Эллинов, — взаимно поддерживают и восполняют друг друга, давая нам одно существенно полное и внутренне связное представление о первом периоде духовной жизни Платона.

Прирожденный художник слова, еще не овладевши собою внутренне, тратит живые силы на эротические увлечения, а словесный дар на воспевание их в стихах; голос вещего «заклинателя» Сократа (см. выше, *Хармид*) напоминает его душе о лучшем призвании человека, и что для натуры средней было бы только новым взглядом, или научением, или шагом вперед в ходе умственного развития, то для такого существа как Платон означает полный внутренний переворот, начало новой жизни. Сжигая свои стихи, он хочет совсем покончить с бессознательными порывами своей юности, и отдаться вполне той суровой жизненной цели, которую открыл ему Сократ — познавать Добро и жить согласно ему. И прежде всего как прирожденный художник слова он хочет служить Добру своим словесным даром, создавая для нового духовного содержания жизни новую соответственную форму выражения. Стихотворная, которою владел Платон и которую в прежние времена употребляли такие мудрецы — пророки, как Ксенофан, или Эмпедокл, не годилась для сократического трезвого мышления. Связь поэтической формы с музыкально-песенным творчеством, и связь этого творчества с оргиастическим упоением и неистовством была непосредственно яснее в те

[2] Почему я говорю столько и более, — см. ниже.



дни, чем в наши, и не даром. Платон сжег все свои стихи. А та сухая проза, в которой писали свои догматические трактаты разные мудрецы — «физиологи», в роде Анаксагора или Демокрита, была противна и сократическому духу и собственному характеру Платона. И вот он создает новую форму — философского диалога — наиболее подходящую для живой, стремящейся снизу вверх сократической мысли. Философская беседа, руководимая Сократом, то с той, то с другой стороны подводящим своих собеседников к истине — вот наилучший и можно сказать единственный прямой «адекватный» способ выражения того, что переживал в это время Платон в своем внутреннем опыте. И когда древнее предание, не имевшее, конечно, в виду подтверждать чье-нибудь новейшее решение «платонического вопроса», утверждает, что некоторые из платоновых диалогов действительно были им написаны в ту раннюю эпоху, — я не вижу никакой возможности заранее отвергать, или заподазривать это древнее свидетельство. А на утверждение, что сократические диалоги по содержанию своему недостойны гения Платона мы можем, и не оспаривая пока этой оценки, заметить что для гения начинающего Платона создание *формы* философского диалога было уже достаточным подвигом, подобно тому как новая форма свободного стихотворного рассказа делает Руслана и Людмилу произведением достойным Пушкина, несмотря на малосодержательность этой поэмы.

II

Но возвращаясь к мнению тех критиков, которые признают что наши пропедевтические диалоги (все, или некоторые) написаны Платоном, но только не в эту раннюю эпоху, а позднее, — после смерти Сократа, — мы желали бы знать, какой именно более поздней эпохе могут соответствовать эти диалоги по своим свойствам и что именно могло побуждать Платона писать их в эту более позднюю пору?

О времени суда над Сократом и его тюремного заключения перед исполнением смертного приговора не может быть речи, когда говорится о сочинении Платоном этих безобидных и беззаботных диалектических упражнений. О временах значительно более поздних, когда Платон был уже вполне возмужалым, или стареющим человеком, также

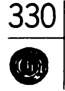


не может быть речи, потому что куда же мы денем тогда довольно многочисленные и обширные произведения Платона, по сравнению с которыми сократические диалоги, если они написаны им же, могли быть только юношескими опытами? И нельзя же допустить, чтобы Платон в одно и тоже время являлся и как начинающий и как вполне сложившийся мыслитель и писатель. Чтобы представить это нагляднее, — относить *Хармида* к одной и той же эпохе с *Фэдоном* и *Теэтетом*, или считать *Лизиса* написанным одновременно с *Пиршеством* и *Государством* — было бы все равно, что признать поэму *Руслан и Людмила* ровесницей *Медному Всаднику*, а «Лицейские стихотворения» — *Полтаве* и *Борису Годунову*.

Осталось бы, значит, допустить что наши Сократические диалоги написаны Платоном в ближайшее время после смерти Сократа, когда его великого ученика можно еще рассматривать с грехом пополам как стоящего на пороге между юношеским возрастом и возмужалостью. Так и думают те критики, которые признают эти диалоги платоновскими, но не хотят допустить, чтобы они были написаны при жизни Сократа. Три соображения не позволяют мне принять и эту гипотезу.

1) Если бы эти произведения были написаны в ближайшее время после и следовательно под непосредственным впечатлением той катастрофы, которая потрясла Платона до того, что он и Физически заболел, то конечно это отразилось бы как-нибудь в характере и тоне самих писаний. Но ни один читатель не найдет в них ничего, говорящего о том подавленном, или о том возмущенном состоянии духа, в котором Платон должен был находиться после рокового события. Они так же не могли быть написаны в это время как и в непосредственно ему предшествующее — время суда и тюремного заключения учителя: ни с тою, ни с другою эпохой нельзя связать той ноты беззаботной умственной игры, которая преобладает в этих более или менее удачно обработанных очерках.

2) если бы Платон подобно Ксенофонту хотел после смерти Сократа увековечить и оправдать его истинное учение, то ничто не мешало ему, конечно, в форме ли простых воспоминаний, или художественных диалогов, воспроизвести действительные беседы Сократа с ним самим, или другими лицами, и конечно его девятилетнее общение с



учителем давало ему для этого обильный материал, а для того, чтобы им воспользоваться ближайшее время после смерти Сократа было, пожалуй, в самом деле наиболее удобным. Но что же мы находим? Во всех Сократических диалогах, дошедших до нас с именем Платона, автор (если это в самом деле, был Платон) не только не является точным свидетелем того, что он передает, но очевидно не имел и в намерении выступать таким свидетелем: эти разговоры отнесены автором к такому времени, когда Платон еще не был знаком с Сократом, а один из них, именно изображенный в *Хармиде*, даже к такому времени, когда нашего философа еще не было на свете, или он только что родился. Сократ этих разговоров — не тот старец, каким знал его Платон, а человек средних лет, или только начинающий стареть. Конечно содержание давнишних разговоров могло дойти до автора по слухам и пересказам, главные мысли в них вполне сократичны и показывают в авторе ученика, проникнутого основным этическим настроением учителя, — напитанного его духом. Но в целости своей и в подробностях каждый диалог есть произведение заведомого сочинительства, и с точки зрения строго реалистической про каждый из них в известной мире Сократ мог бы сказать то, что он по предании сказал про *Лизиса*: «Господи, чего только не наврал на меня этот юноша!»

Но такое свободное отношение к Сократу возможно было или при жизни его, когда оно имело бы отчасти характер дружелюбной и почтительной шутки относительно человека, который сам любил пошутить, — или же через долгое время после его смерти, когда он уже превратился в объективно-идеальный образ, а то и в условное обозначение известного духовного строя. В ближайшее же время после этой трагической смерти заниматься сочинением элементарных философских бесед и надевать на них маску великого исповедника — *тридцатилетний* Платон ни в каком случае не мог. Странным образом критики, почему-то находящие, что прижизненное изображение Сократа в диалогах было бы недостаточно почтительным делом со стороны Платона, не замечают, что сейчас после смерти Сократа начать ему навязывать свои школьнические упражнения было бы хуже, чем непочтительность, и что Платон наверное не был бы Платоном, если бы он до такой степени был лишен душевной тонкости.



Вслед за потрясающим событием 399 г. Платон мог по отношении к Сократу выступать лишь в двояком качестве: как верный *свидетель* бывшего и как преданный *защитник* дорогой памяти от взведенных на нее небылиц. Что наши сократические диалоги не имеют ни в каком случае характера простых правдивых записок — в этом все согласны. Но так же несомненно и то, что они писаны не с целью защиты памяти Сократа от тех двух обвинений, по которым его судили и осудили: введения новых богов и развращения юношей.

Эти два обвинения, по существу ложные и лживые, находили себе кажущийся повод в том, что Сократ говорил о своем демоне и о своем мастерстве в любовных делах[3]. Если бы в сократических диалогах имелось в виду защитить Сократа от этих двух обвинений, то истинный смысл его речей по этим предметам должен бы быть представлен так прямо и ясно, что его невинность делалась бы понятной и для той афинской толпы, к которой обращались обвинители. Между тем в наших диалогах эти пункты обсуждаются или сбивчиво и запутанно и притом безо всякого отношения к обвинению, или мимоходом упоминаются в таких намеках, которые могли только напомнить обвинение, но никак не устранить его, или наконец скользкий предмет (именно второго обвинения) изображается в таких чертах, что читатель грубоватый, хотя и не злонамеренный, легко мог проглядеть черту разделения между высокою идеализацией чувства и постыдным извращением чувственности (см. *Хармид* 155 CD) и найти таким образом, что обвинение врагов прямо подтверждалось свидетельством ученика. Ясно, значит, что если эти диалоги писаны Платоном, то он не имел в них апологетической цели относительно указанных обвинений; но он н*е мог бы не иметь* такой цели, если бы писал свои сократические диалоги после того, как эти обвинения против учителя были высказаны и возымели такой роковой успех. Ведь в этом же *Хармиде* можно видеть, с каким тонким уменьем Платон защитил Сократа от взведенной на него (уже раньше) доли ответственности за злодеяния ученика его Крития, — перенеся

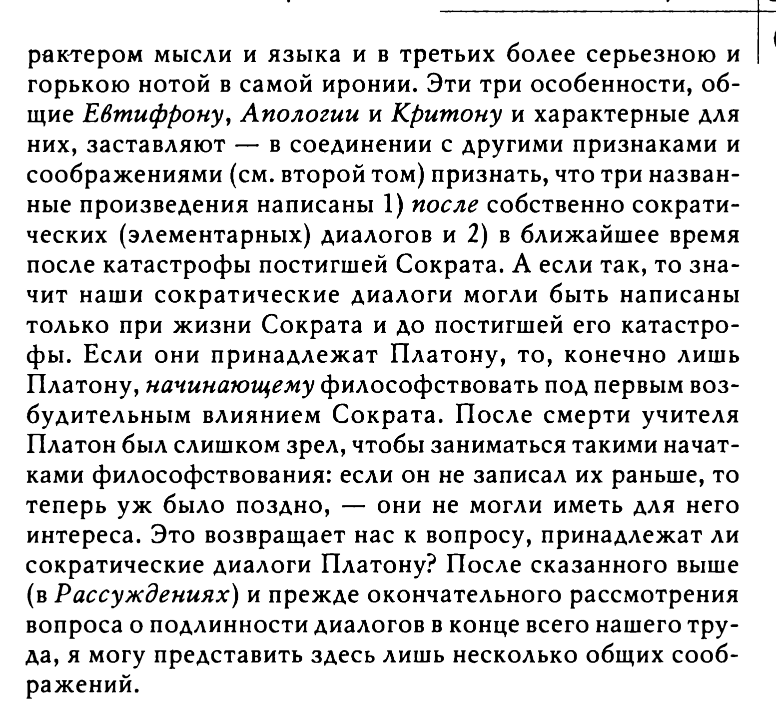
[3] Если обвинение в развращении юношей понималось обвинителями и в грубо-реальном смысле, что кажется мне вполне вероятным.



эту ответственность на другого и притом не простым и малоубедительным заявлением, что Критий был учеником не Сократа только, но и Продика, а мастерским изображением в лицах, где Критий сам себя выказывает в длинном рассуждении более учеником софиста Продика, нежели Сократа[4]. Мы знаем также с каким удивительным мастерством в более позднем диалоге *Пиршество* Платон очистил память Сократа по вопросу эротическому. Но в наших сократических диалогах он очевидно и не ставил себе никакой апологетической задачи относительно тех двух обвинительных пунктов, так как о том, что дало для них предлог, он говорит с равнодушною неосмотрительностью, которая совершенно была бы немыслима после того, как *именно эти* обвинения погубили учителя: относиться к этим вещам, как к чему-то безразличному для судьбы Сократа, его ученик мог только раньше, чем обвинения были формулированы, т. е. раньше суда над Сократом, а следовательно сократические диалоги, где именно высказывается такое беззаботное отношение к двум роковым пунктам, могли быть написаны только *до* начала катастрофы, а никак не в ближайшее время *после* нее. Это заключение окончательно подтверждается еще одним решающим соображением.

3) Сократические диалоги (в тесном смысле) не могли быть написаны в ближайшее время после катастрофы 399 г. уже потому, что именно к этому времени должны быть отнесены три произведения нашего философа, которыми однако Платон не мог заниматься одновременно с сочинением элементарных сократических диалогов. Я имею в виду *Евтифрона*, *Апологию Сократа* и *Критона*. Они будут подробно рассмотрены в следующем томе, а здесь лишь — два слова об их отношении к нашим собственно сократическим, или пропедевтическим диалогам. Несомненно, что те три теснейшим образом примыкают к этим семи, отличаясь от них однако, во-первых своею особою задачей, которая состоит не в передаче «начатков» Сократовского учения, а в защите этого учения с точки зрения религиозно-нравственной, во-вторых более твердым, окрепшим ха-

[4] Заставив Сократа лишь вскользь упомянуть об отношениях между Критием и Продиком, автор *Хармида* ведет диалог таким образом, что ему уже не нужно говорить, чей собственно ученик Критий: читатель и сам это непременно скажет.



рактером мысли и языка и в третьих более серьезною и горькою нотой в самой иронии. Эти три особенности, общие *Евтифрону*, *Апологии* и *Критону* и характерные для них, заставляют — в соединении с другими признаками и соображениями (см. второй том) признать, что три названные произведения написаны 1) *после* собственно сократических (элементарных) диалогов и 2) в ближайшее время после катастрофы постигшей Сократа. А если так, то значит наши сократические диалоги могли быть написаны только при жизни Сократа и до постигшей его катастрофы. Если они принадлежат Платону, то, конечно лишь Платону, *начинающему* философствовать под первым возбудительным влиянием Сократа. После смерти учителя Платон был слишком зрел, чтобы заниматься такими начатками философствования: если он не записал их раньше, то теперь уж было поздно, — они не могли иметь для него интереса. Это возвращает нас к вопросу, принадлежат ли сократические диалоги Платону? После сказанного выше (в *Рассуждениях*) и прежде окончательного рассмотрения вопроса о подлинности диалогов в конце всего нашего труда, я могу представить здесь лишь несколько общих соображений.

III

Так как Платон познакомился с Сократом, имея около 20 лет от роду, и нельзя допустить, чтобы он сейчас же стал писать философские сочинения в духе Сократа, то признавая подлинность сократических диалогов, как написанных при жизни учителя, мы должны признать, что Платон писал их в возрасти приблизительно от 23 лет и до 29. Критики, наиболее решительно отрицающие принадлежность этих произведений Платону, считают невозможным, чтобы великий философ в таком уже далеко не детском возрасте писал «такие ребяческие пустяки», а так как писать их раньше, т. е. до своего знакомства с Сократом и до усвоения его учения, он очевидно не мог, то, значит, эти диалоги писаны вовсе не Платоном, а кем-нибудь другим, или скорее — другими. Основания этого вывода кажутся мне шаткими.

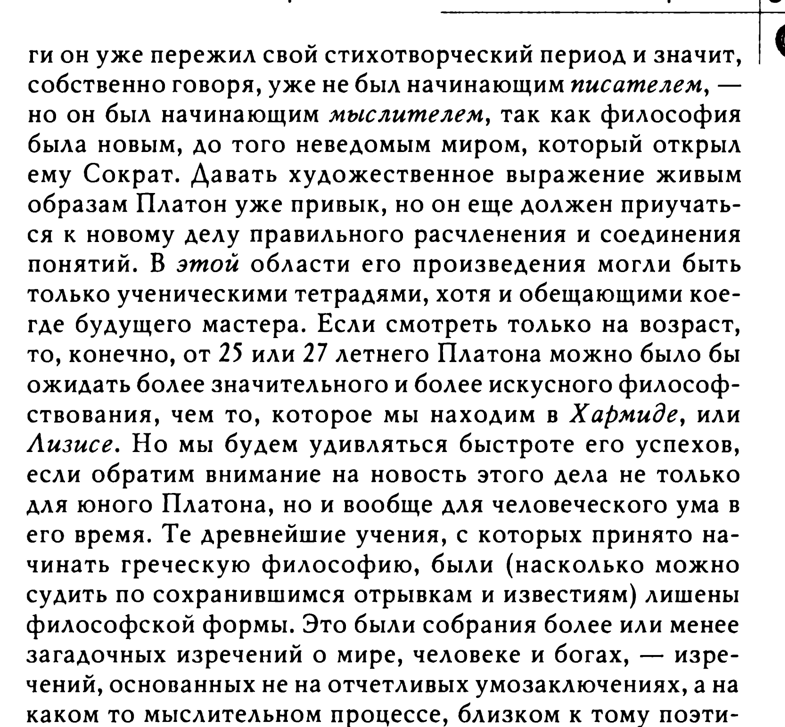
Действительно, в сократических диалогах есть довольно много наивного, такого, что строго говоря может быть названо ребяческими пустяками и чего гораздо меньше в бесспорных произведениях Платона. Меньше, но все-таки



есть, а чтобы в сократических диалогах не было ничего, кроме ребяческих пустяков, — с этим нельзя согласиться. Взгляд на поэтическое вдохновение, изложенный в *Ионе* и гениально поясненный сравнением с магнитом, при всей своей односторонности не может ни в каком случае быть назван ребяческим пустяком; точно так же и поднятый в *Хармиде* вопрос о чисто-формальном знании, или в *Лизисе* — о связи между существованием дружелюбных чувств и существованием зла в мире. Найдутся здесь и другие зачатки содержательных и важных мыслей. А кто касается до наивностей, то почему же нам быть в этом отношении более требовательными к великому греческому философу V–IV века до Р.Х., притом в его полузрелом возрасте, нежели, например, к великому французскому философу XVII века по Р. Х., в его совершенно зрелые годы? Едва ли в самом деле можно найти в сократических диалогах что-нибудь равное по наивности рассуждению Декарта о том, что внешний мир достоверно существует, потому что Бог, внушивший нам представление об этом мире, не может нас обманывать.

Должно заметить, что при чтении сократических диалогов впечатление двоится. Чувствуется что они писаны юношей, но вместе с тем и то что в этом юноше художник слова успел перерасти мыслителя. Изображение Демодока в *Феаге*, *Иона* в диалоге этого имени, Крития в *Хармиде*, Гиппофала в *Лизисе*, Сократа во всех этих диалогах, а также в *Алкивиаде*, повествовательная часть в *Хармиде* и *Лизисе* — обнаруживают уже некоторую достигнутую степень мастерства, тогда как развитие мыслительного содержания хотя бы интересного по существу, везде показывает неумелость и не твердость, свойственные первым опытам *начинающего*. Этот начинающий несомненно имеет философское призвание, у него уже и теперь являются иногда важные мысли и замыслы (например, кроме сейчас указанных — общий план *Хармида*), но формулировать и выводить их как следует он еще не умеет, он не приобрел искусства свободно и целесообразно обращаться с логическими формами.

Но ведь именно так оно и должно быть по нашему предположению. Эта двойственность (сравнительного) художественного мастерства и диалектической неумелости прямо вытекает из принятых нами биографических оснований. Когда Платон стал сочинять сократические диало-



ги он уже пережил свой стихотворческий период и значит, собственно говоря, уже не был начинающим *писателем*, — но он был начинающим *мыслителем*, так как философия была новым, до того неведомым миром, который открыл ему Сократ. Давать художественное выражение живым образам Платон уже привык, но он еще должен приучаться к новому делу правильного расчленения и соединения понятий. В *этой* области его произведения могли быть только ученическими тетрадями, хотя и обещающими кое-где будущего мастера. Если смотреть только на возраст, то, конечно, от 25 или 27 летнего Платона можно было бы ожидать более значительного и более искусного философствования, чем то, которое мы находим в *Хармиде*, или *Лизисе*. Но мы будем удивляться быстроте его успехов, если обратим внимание на новость этого дела не только для юного Платона, но и вообще для человеческого ума в его время. Те древнейшие учения, с которых принято начинать греческую философию, были (насколько можно судить по сохранившимся отрывкам и известиям) лишены философской формы. Это были собрания более или менее загадочных изречений о мире, человеке и богах, — изречений, основанных не на отчетливых умозаключениях, а на каком то мыслительном процессе, близком к тому поэтическому вдохновенно, которое Платон в *Ионе* описывает как состояние одержимости. Первые мыслители, переставшие прорицать и старавшиеся рассуждать, явились значительно позднее; это были старшие современники Сократа Парменид (род. около 515 г.), Анаксагор (ок. 500 г.), Зенон (ок. 490 г), Горгий (ок. 483 г.), Протагор (ок. 480 г.).

При такой недавности дела греческое философствование в эпоху Сократа и начинающего Платона могло быть с формально-логической стороны лишь мышлением *по складам*. И с этой точки зрения поразительна не слабость философских «начатков» Платона в сократических диалогах (для упражнений в «мышлении по складам» они даже очень хороши), а сила и высота мысли, каких он достиг в позднейших своих произведениях. А между тем сократические начатки Платонизма связаны с дальнейшим многими тесными звеньями.

Во первых укажу здесь на диалог *Протагор*. Хотя аргументация в нем ведется искуснее, чем в *Хармиде*, и *Лизисе*, но уровень мысли совершенно тот же, так что этот



диалог обыкновенно и включается в число сократических. А между тем, то мастерство в изображении лиц и положений которое в известной мере проявляется и в наших пропедевтических диалогах, достигает в *Протагоре*, такой высокой степени, что его следует отнести к числу образцовых произведений греческой литературы. Затем диалог *Евтидем*: по силе и живости в осмеянии софистики он конечно достоин Платона, и никаких серьезных возражений против его подлинности никогда не возбуждалось; но философского содержания здесь меньше, чем в *Хармиде*, или *Лизисе*. Наконец, выше указанные три произведения *Евтифрон*, *Апология*, *Критон*, связанные с судом и осуждением Сократа: и они по существу находятся на том же уровне мысли, как и наши элементарные диалоги, выделяясь от них своею сосредоточенностью около одного трагического предмета и соответственно этому большею важностью тона. А философского содержания собственно платоновского в них также вовсе не находится. Но ведь под таким собственно платоновским содержанием мы разумеем в этом случае те философские воззрения, к которым Платон приходил впоследствии, и странно было бы видеть в них мерило подлинности для произведений, написанных раньше, причем пришлось бы, как мы видим, отвергнуть не одни только сократические диалоги в тесном смысле, а и многое другое, более крепкое.

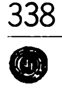
Если бы с именем Платона до нас дошли с одной стороны лишь такие сократические диалоги как *Феаг*, или *Алкивиад*, а с другой стороны лишь такие произведения, как *Пиршество* или *Государство*, то действительно могло бы чувствоваться затруднение признать здесь одного и того же автора. Но так как по счастью мы имеем тут и такие промежуточные звенья, как *Хармид*, или *Лизис*, затем *Протагор*, далее *Менон*, *Горгий*, *Теэтет*, наконец *Фэдр*, — то этим отнимается удобство отрицать произведения низших стадий только потому, что они не принадлежат к высшим. И не только смежные стадии не представляют здесь резкого неравенства достоинств, но это неравенство не так уже велико и между стадиями несколько отдаленными друг от друга. Так например *Фэдон*, — при всех важных достоинствах и литературной зрелости этого произведения — разве безупречен со стороны логической? Кто может по совести удовлетвориться аргументами этого диалога в



пользу бессмертия души, тот едва ли имеет право свысока смотреть на аргументацию Сократа в *Хармиде* и *Лизисе*: главная разница ведь тут лишь в неравной важности тем и положений, а не в логической состоятельности доводов, которая приблизительно одинакова, именно одинаково не крепка и там и здесь.

Так как можно считать общепризнанным, что лучшие произведения Платона писаны им частию в пору совершенной зрелости (40–50 лет), а частию и в начале старости (55–65 лет, а именно позднейшие части *Государства* и *Тимей*), когда он, сверх Сократовой этики, подвергся глубокому и продолжительному влиянию метафизических учений — элеатства и пифагорейства, — то следует признать, что если он писал философские сочинения в молодости под прямым и единственным влиянием Сократа, то эти его писания *должны бы* представлять по существенному достоинству именно то расстояние от образцов Платонизма, какое мы в действительности замечаем в наших сократических диалогах, — должны бы именно потому, что более близкие к зрелым образцам ступени уже заняты произведениями другого характера, которые по свойству своему могут представлять только вторую эпоху платонова писательства, необходимо предполагающую более ранние опыты, более юного, незрелого, ученического характера, какие мы и находим в наших сократических диалогах. Избегнуть этого заключения можно только утверждая, что в основную, сократическую эпоху своего умственного развития, то есть до тридцати лет от роду Платон вовсе не писал ничего философского, — утверждение само по себе крайне невероятное и во всяком случае ни на чем не основанное. Если же смотреть на дело прямо, без предубеждения, то должно признать, что в нашем наличном corpus platonicum от *Феага* и *Алкивиада* до *Законов* включительно с редкою полнотою представлена вся сплошная, постепенно восходящая, а затем опять спускающаяся лестница Платонова философского творчества, и что если бы вынуть отсюда Сократические диалоги, то вся эта лестница оказалась бы без первых ступеней и висящею на воздухе.

А что в этом взгляде я не увлекаюсь предвзятым консервативным пристрастием к Фрасиллову каталогу, какое обнаруживает например Джордж Грот, я уже и в этом томе имел случай доказать не только отказавшись от защиты



Второго Алкивиада, справедливо, как я думаю, осужденного всеми новейшими учеными (кроме названного английского историка), но еще указавши незамеченный, кажется, никем признак неподлинности в диалоге *Лахес*, принятом за Платоновский значительным большинством критиков.

Вопрос о подлинности, или неподлинности какого-нибудь диалога может по моему, решаться только на основании определенных особенностей в данном диалоге, а никак не на основании субъективней оценки его достоинства по общему впечатлению. Диалог *Лахес* производит на меня, как и на большинство критиков, впечатление очень талантливой комической пьесы с истинно-сократическою начинкой, и со стороны общих качеств формы и содержания нельзя было бы по моему ничего иметь против принадлежности ее Платону; но раз автор относится к одному из главных лиц, Никию, так, как по всем историческим данным Платон не мог относиться к этому лицу, то это обязывает, по моему, критику до удовлетворительного разъяснения вопроса не считать этот диалог достоверно принадлежащим Платону. С другой стороны диалог «*Феаг*», хотя в общем производит впечатление менее удачного произведения, чем *Лахес*, но в виду ошибочной цитаты общей этому диалогу с бесспорно платоновским *Государством*, и еще некоторых других индивидуальных черт объективная критика должна утверждать его подлинность, пока не будет доказано противное. Далее, открытые мною в *Первом Алкивиаде* главные составные части, по содержанию своему указывают на Платона, как на единственно возможного автора этого произведения, хотя одна основная, сократическая его часть, отдельно взятая, могла бы быть написана и всяким другим учеником Сократа. Что касается до *Иона*, то хота он производит на меня впечатление самого живого и блестящего из сократических диалогов, но я не на этом основании считаю его подлинность достоверною, а потому, что против нее не представляется никаких серьезных возражений. А если бы в этом изящном диалоге было указано на какую-нибудь особенность столь же определенно несовместимую с авторством Платона, как например то, что мною указано в *Лахесе*, то я нисколько бы не стеснился признать сомнительною и подлинность *Иона*, несмотря на общее впечатление «платоничности», которое производит на меня эта маленькая жемчужина. Наконец отно-



сительно *Хармида* и *Лизиса*, моя уверенность в их подлинности, кроме отсутствия серьезных против нее возражений, имеет также и прямые основания: в первом из этих диалогов — ясные признаки родства автора с Критием и Хармидом, что из учеников Сократа, писавших философские диалоги, может подходить только к одному Платону, — а в обоих диалогах (и в *Лизисе* еще более чем в *Хармиде*) ту особенность, что ход мысли, коснувшись пределов сократического воззрения, как бы перехватывает за эти пределы и именно в направлении будущего Платонизма.

IV

Совершенно независимо от вопроса, принадлежат ли наши сократические диалоги Платону как автору, и если принадлежат, то в какой мере — все ли без исключения, как было принято Фрасиллом в I-м веке и Джорджем Гротом в XIX, или не все, и тогда, какие именно? — совершенно независимо от этого вопроса мы должны воздать не малую благодарность тем добрым силам — Музами ли их назвать, или иначе, — которые сохранили для нас эти семь небольших произведений эллинской трости. Только через них образ мыслей Сократа представляется нам в достаточно полных, живых и связных очертаниях. Откуда в самом деле знаем мы о Сократе? По тем отдельным словам Сократа, которые верно записаны Ксенофонтом, можно было бы лишь с грехом пополам догадываться о том новом слове, которое сказал Сократ миру — слове про неограниченное верховенство нравственного сознания. Настоящее понятие об этом слове дают нам только диалоги, написанные Платоном, или приписанные ему, — и прежде всего диалоги сократические[5]. В позднейших и совершеннейших диалогах

[5] Аристотель по отношению к Сократу есть свидетель из вторых рук, и его суждения о сократической философии могут быть *первым* источником лишь для характерики его самого, а не предмета этих суждений. Так как Сократ не только ничего не писал, но и не давал никаких связных уроков, допускающих мысль о существовании во время Аристотеля каких-нибудь неизвестных нам записок. — то следовательно Аристотель, родившийся через 15 лет посте смерти Сократа, должен был смотреть на его философию неизбежно через чужие глаза и главным образом через глаза тех же Платона и Ксенофонта, как бы мы да-



Платона личность Сократа выступает еще полнее и ярче, но сущность сказанного им слова заслоняется собственными мыслями его ученика.

В сократических же диалогах можно лишь местами предчувствовать будущий Платонизм, настоящий же кругозор их автора занят весь лишь тем, что открыл ему Сократ, и здесь во всем звучат «Фракийские заклинания» учителя, лишь под конец слегка, окрыленные тем, про что сказано: *ὡς πολλά μου καταψεύδεται ὁ νεανίσκος*.

Сократическое учение, идущее с низу вверх, снаружи внутрь, берет наличное господствующее желание ученика и понемногу открывает ему то, что необходимо требуется, чтобы действительно овладеть желательным. Разумеется люди у которых окончательно господствующее желание состоит в том, чтобы иметь побольше денег, или владеть самыми лучшими перепелами, или самыми быстрыми скакунами, или самыми красивыми гетерами, — не могут получить никакой пользы от философии Сократа; да их его «дэмон» и не допустит в число его учеников и собеседников. Но вот, например, юноша Феаг, который по слуху знает, что существует какая-то неведомая ему «мудрость», и ему представляется что эта мудрость делает обладающего ею мастером в управлении городом, как мудрость возничего состоит в искусстве управлять парою коней. Он честолюбив и любознателен: ему хочется иметь власть и хочется знать истину. Сократ заставляет его понять, что для человека благородного неизбежно подчинить первое желание

лее ни судили с своей точки зрения о том, что он таким образом усматривал. Поэтому весьма странно следующее замечание известного историка философии Виндельбанда: «Решающее значение в том, что касается учения Сократа, имеет голос Аристотеля: благодаря отдаленности времени не связанный личными отношениями, он имел полную возможность выделить из научной деятельности философа все самое существенное». (Виндельбанд. История древней философии, перев. под ред. проф. А.И. Введенского, 2 изд. СПБ. 1898, стр. 105–106). Почтенный ученый как будто не сообразил, что «отдаленность времени» не только избавляла Аристотеля от личных отношений к Сократу, но тем самым лишала его всякой возможности прямого знакомства с сократовой «научной деятельностью», которая ведь вся выражалась *исключительно* в личных беседах.



второму, потому что власть может быть достойною желания лишь под условием, чтобы она не была вредною для управляемых и постыдною для управляющего; следовательно прежде всего нужно знать, в чем состоит хороший, или истинно-должный способ управления. Другой юный честолюбец, Алкивиад, уверен, что он это уже знает, — знает как должно управлять городом и даже целою вселенною. Хотя он с разу и не умеет объяснить свои мысли, но с помощью Сократа доходит наконец до такого определения, что то общественное управление, которое он имеет в виду, есть управление *полезное*. Но тогда Сократ заставляет его признать, что истинно полезное есть тоже, что *справедливое*, и добывает от него обещание отныне заниматься справедливостью. Всякий человек, по Сократу, должен этим заниматься сам. Хотя успех каждый раз обусловлен высшею волей («если Бог захочет»), но человек должен своим умом дойти до верного и ясного понятия о том, что правда и что неправда, что добро и что зло, потому что без этого понятия обращаясь к богам с молитвою о помощи, он может вымолить себе зло вместо добра. Бесполезны тут боги, бесполезен и поэт их — Гомер, и только «глупый народ» его толмачей — рапсодов воображает, что в Илиаде и Одиссее лежит готовая мудрость, полезная во всяком деле. И никакое профессиональное уменье не даст истинного знания о том, что нужно для души. На что важнее и почетнее профессии правителя народного и еще более — полководца? Но подобно тому, как профессиональный государственный человек — Перикл не мог научить добру даже своих собственных детей и племянников, так и два важнейшие полководца в Афинах оказываются совершенно беспомощными даже относительно познания той добродетели, которая связана с их собственною военною профессией.

Не научит добру никакая профессия, не откроет того звания, что есть единое на потребу, и отвлеченное мышление, — как о самом знании вообще, так и о каком бы то ни было частном предмете. Путь истинного знания, которое для Сократа совпадает с тем, что теперь называется нравственным сознанием, открыт только для дружных усилий воли в благородных (сродных добру) душах, соединенных к стремлении к самому этому первому и безусловному Добру, которое по существу своему желательно, или любезно и ни от чего другого ни в каком отношении не зависит.

V

Эта идея самозаконности (автономии) нравственного добра, скрытая в глубине всех сократовых размышлений, прямо обнаруживается в последнем из наших сократических диалогов — *Лизисе*. То, что в прежних являлось как искомое под разными именами — мудрости, справедливости, доблести, благоразумия — здесь оказывается знанием перводобра, или саможелательного, как такого. Другого, дальнейшего определения Сократ не делает ему, ясно, впрочем, давая понять, что речь идет не о таком знании, которое можно записать на дощечке и положить за пазуху, а что это есть дело целой жизни, и притом не личное только, а и собирательное, — разумеется не в теперешнем, а в древнем смысле, — собирающее в истинной дружбе сродные, «свои» друг другу и верховному Добру, любящие души.

В этом, последнем диалоге, а отчасти и в предпоследнем — *Хармиде*, чувствуется как чисто-сократическая мысль, усвоенная и воспроизведенная Платоном уже бьет в свои тесные этические берега и то с той, то с этой стороны переливает через них. Не даром же именно с *Лизисом* связано восклицание Сократа: ну и наврал же на меня этот молодец! Не ошиблось чутье старого мудреца, или во всяком случай чутье древнего предания. Новым каким-то мета-сократическим или мет-этическим духом веет в иных местах *Лизиса*, а также отчасти и *Хармида*: уже виднеются вдали в туманных очертаниях и *Тээтет* и *Симпосион*. Этим оправдывается и наша полная уверенность в принадлежности обоих сократических диалогов Платону, и то место, которое мы им отвели в ряду произведений, составляющих этот первый отдел.

Но еще не пришла тогда пора для дальнейшего самобытного развития Платоновой мысли. Да и говоря о развитии мысли, т. е. мыслителя, в Платоне, не должно забывать художника. После того как философская мысль уже почувствовала пределы сократической точки зрения, творческий гений Платона, как бы желая закончить ряд мелких набросков большим многообъемлющим изображением всего духовно пережитого в эти ученические годы, создает *Протагора*. Этим первым по времени из крупных произведений Платона мы и начнем второй отдел его творений.

Приложение

Диалог Первый Алкивиад в его первоначальном (сократическом) виде

(В наглядное подтверждение указанного мною* состава этого диалога из трех главных частей, принадлежащих к различным эпохам к умственной жизни Платона, я считаю нелишним восстановить этот диалог в его первоначальном виде, освободив древнейший сократический слой его от позднейших наслоений. Так как эти позднейшие части вдвинуты в рамки первой основной части, причем ее конец по необходимости был разбит на несколько отрывков, то мне пришлось по ясным на мой взгляд следам этой работы в нашем тексте, собрать эти отрывки вместе и связать их между собою, почти без всякого изменения, только выбрасывая разделяющая их позднейшие вставки. Если таким способом получился цельный и законченный сократический диалог, свободный ото всякого внутреннего анахронизма, т. е. не содержащий в. себе никаких мыслей и воззрений, явившихся у Платона в иные, более поздние эпохи его жизни, то я, кажется, могу считать свой взгляд на состав Первого Алкивиада значительно укрепленным такою проверкой).

Сократ. Думаю, ты удивляешься, сын Клиния, что в то время, как другие уже покинули тебя, один только я, начавши ухаживать за тобою раньше прочих, до сих пор не оставляю тебя, и тогда как те постоянно осаждали тебя своими разговорами, я один в течение стольких лет, даже не заговаривал с тобою; и не человеческие соображения были тому причиною, но какое-то демоническое препятствие, значение которого ты сейчас и узнаешь. Теперь же я пришел к тебе потому, что этого препятствия не стало, да надеюсь и впредь его не будет. Наблюдая за тобою в течение этого времени, я, кажется, понял ясно, в какое положение стал ты относительно ухажи-

* См. *Рассуждение о Первом Алкивиаде.*



вающих за тобою; сколько их ни было, и сколь ни были они высокого мнения о себе, не нашлось из них ни одного, кто бы не бежал от тебя, потому что ты сам превзошел их всех своим высокомерием; а почему ты стал высокомерен, это я хочу объяснить тебе. Ты говоришь, что ни в ком и никогда не нуждаешься; все, чем ты обладаешь, начиная с тела и кончая душой, — таково, что тебе нечего еще желать; а именно: во-первых ты думаешь, что превосходишь всех красотою и статностью, — и для всякого очевидно, что в этом ты не ошибаешься; во-вторых, тебе кажется, что род твой — знатнейший во всем городе, этом величайшем изо всех эллинских городов, что много здесь у тебя знатных друзей и родственников по отцу, которые в случае нужды могут поддержать тебя, что родные твоей матери также многочисленны и знатны. Но важнее их всех по твоему — Перикл, сын Ксантиппа, которому отец ваш завещал быть опекуном над тобой и твоим братом, и который может делать все, что ему угодно, не только в этом городе, но и во всей Элладе, и даже за ее пределами имеет большое значение у многих великих народов. Напомню еще о твоем богатстве; им-то впрочем, ты, кажется, менее всего гордишься. И вот, напыщенный всем этим, ты подавил своим величием поклонников, а они, будучи слабее, не выдержали, и это от тебя не скрылось; а потому я хорошо знаю, что ты удивляешься, по каким соображениям я не отступаюсь от любви и на что надеясь, остаюсь, когда другие бежали.

Алкивиад. Ты, видно, не знаешь, Сократ, что предупредил меня немногим; я и сам ведь намеревался пойти к тебе с этим самым и допроситься, чего ты от меня хочешь и на что глядя, не отстаешь от меня, всячески стараясь быть там, где я бываю. Право я удивляюсь, в чем тут дело, и очень был бы рад узнать это.

Сократ. Ну так, если ты говоришь, что очень желаешь узнать, то будешь слушать меня, как следует, со вниманием, а я буду говорить так, как будто бы ты был готов выслушать меня до конца.

Алк. Ну да, конечно; говори же!

Сокр. Берегись, однако! Может статься, что насколько мне трудно было начать, настолько трудно будет и кончить.

Алк. Да говори же, добряк, а я уж буду слушать.

Сокр. Видно приходится говорить. Конечно, для ухаживающего не легко обращаться к человеку, который ни в чем



не уступает тем, кто за ним ухаживает: все таки нужно отважиться высказать мою мысль. Если бы я видел, Алкивиад, что ты довольствуешься всем тем, что я сейчас перечислил, и намереваешься прожить одним этим, ведь я давно бы бросил свою любовь, — по крайней мере сам я в этом уверен; — нет, теперь я буду обвинять тебя за другие твои помыслы, и ты увидишь из этого, что я все время не переставал следить за тобою. А именно мне сдается, что если бы кто-нибудь из богов сказал тебе: предпочитаешь ли ты, Алкивиад, оставаться в живых, обладая тем, что у тебя есть, но не имея возможности достигнуть большего, или сейчас же умереть? — сдается мне, что ты предпочел бы умереть. А в какую надежду ты живешь, я тебе скажу. Ты думаешь, что как только появишься пред Афинским народом, — а это должно случиться на днях, — как только появишься, так и докажешь Афинянам, что ты достоин того, чтобы тебя почитали более, чем Перикла, или кого другого из когда-либо родившихся, и, доказавши это, получишь величайшую власть в городе, а уж если здесь будешь силен, то также и в остальной Элладе, и не только в Элладе, но и у всех варваров, сколько их ни живет с нами на одном материке; и если бы тот же самый бог опять сказал тебе, что ты можешь царствовать здесь, в Европе, но перейти дальше, в Азию, и заняться тамошними делами тебе нельзя, опять-таки, сдается мне, ты не захотел бы жить и при этом одном, — не имея, словом, возможности наполнить всю вселенную своим именем и своею силою. И я не думаю, чтобы кроме Кира и Ксеркса ты вообще считал кого-нибудь достойным упоминания. — А что такова твоя надежда, это мне хорошо известно, и я говорю это вовсе не в шутку. Но, может быть, сознавая, что я говорю правду, ты все-таки спросишь меня: какое же это, Сократ, однако имеет отношение к той причине, по которой ты не оставляешь меня в покое и которую ты обещал сказать? О милое дитя Клиния и Диномахи, отвечу я тебе, такое это имеет отношение, что без меня тебе невозможно привести в исполнение все эти замыслы; вот какую силу по моему имею я для тебя и для твоих дел, и вот почему, кажется, бог и не дозволял мне прежде разговаривать с тобою, а я, разумеется, ждал, пока он позволит; потому что как ты на многое рассчитываешь относительно города, так я надеюсь войти в большую силу у тебя, доказавши, что я для тебя очень драгоценен и что дать тебе могущество, к которому ты стремишься, не способен



ни опекун, ни родственник и никто другой, кроме меня одного, — конечно, если только бог поможет. Когда ты был моложе и не преисполнился еще такими надеждами, бог, как мне казалось, удерживал меня от разговора с тобою, чтобы я не понапрасну разговаривал; теперь позволил: теперь ты меня послушаешь.

Алк. Теперь, Сократ, как ты начал говорить, ты кажешься мне еще страннее, чем когда молча следил за мною. Тебе уж в точности известно, о чем я думаю и о чем не думаю, и если бы я стал возражать, это нисколько не помогло бы мне разубедить тебя. Ну положим; но если бы я даже как нельзя более был занят подобными замыслами, каким же образом исполнятся они через тебя, а без тебя не могут будто бы исполниться? Есть у тебя что сказать?

Сокр. Не думаешь ли, что я в состоянии, произнести одну из тех пространных речей, которые ты привык выслушивать? Нет уж, куда мне! Но доказать тебе, что твое положение именно таково, я все-таки мог бы, если бы ты захотел в одном только немножко помочь мне.

Алк. Да если оно не трудно, конечно хочу.

Сокр. А трудно ли тебе отвечать на вопросы?

Алк. Это не трудно.

Сокр. Ну так отвечай.

Алк. Спрашивай.

Сокр. Стало быть я буду спрашивать, предполагая в тоже время, что ты имеешь те самые замыслы, которые я тебе приписываю!

Алк. Пусть будет по твоему, только бы мне узнать, что такое ты станешь говорить.

Сокр. Ну так вот. Ты намереваешься, как я говорил, в самом непродолжительном времени предстать перед Афинянами в качестве советчика. Но что, если бы в ту самую минуту, как ты собирался бы взойти на трибуну, я остановил бы тебя и сказал: Алкивиад, о чем это такое совещаются Афиняне, что ты поднялся с места и хочешь предложить им свой совет? Надо полагать, о чем-нибудь таком, что тебе известно лучше, нежели им? Что бы ты на это ответил?

Алк. Я бы сказал, конечно, что они совещаются о том, что мне лучше известно, чем им.

Сокр. То есть, что знаешь, в том ты и хороший советчик?

Алк. Не иначе, разумеется.

Сокр. Но ведь ты можешь знать или то, чему научился от других, или то, что сам открыл?

Алк. Конечно, больше ничего не остается.

Сокр. Но возможно ли, чтобы ты научился чему-нибудь от других, или сам открыл, не желая ни учиться, ни исследовать?

Алк. Нет, невозможно.

Сокр. А теперь скажи мне, мог ли бы ты желать изучить или открыть что-нибудь, если бы думал, что это уже известно тебе?

Алк. Разумеется, нет.

Сокр. Стало быть было время, когда ты считал неизвестным для себя то, что теперь по твоему ты знаешь?

Алк. Непременно было.

Сокр. Однако и я же знаю приблизительно, чему ты научился, а если что-нибудь ускользнуло от моего внимания, то назови мне это. Учился ты, помнится, читать и писать, играть на кифаре, бороться, а играть на флейте не захотел учиться. Вот и все, в чем ты сведущ; разве только утаилось от меня, что ты еще где-нибудь чему-нибудь учился; но мне кажется, что ты ни ночью, ни днем не выходишь так, чтобы я этого не заметил.

Алк. Да нет же, никаких других уроков я не брал.

Сокр. А если так, то не тогда ли бы ты обратился к Афинянам с указаниями, когда они будут совещаться о буквах, о том, как следует правильно писать?

Алк. Ну нет, ей-богу!

Сокр. Значит, когда будут совещаться об игре на лире?

Алк. Вовсе нет.

Сокр. О гимнастике тоже ведь не говорят обыкновенно в собрании.

Алк. Конечно не говорят.

Сокр. О чем же, наконец должны совещаться Афиняне, чтобы дать тебе случай предложить свой совет? Уж конечно не о строительном искусстве.

Алк. Само собою разумеется.

Сокр. Потому именно, что зодчий присоветует в этом деле получше тебя?

Алк. Ну да.

Сокр. И точно также не об искусстве прорицания?

Алк. Нет.

Сокр. Потому что прорицатель опытнее в этом, чем ты?



Алк. Да.

Сокр. Будь он низкого роста, или высокого, красив, или дурен, знатного происхождения, или незнатного?

Алк. Без сомнения.

Сокр. Потому, полагаю, что каждый раз совет есть дело знающего.

Алк. Без сомнения.

Сокр. А будет ли их советчик богат, или беден, это для Афинян совершенно безразлично, раз они станут совещаться о том, как бы сделать, чтобы граждане были здоровы; но они позаботятся о том, чтобы советчик у них был врач.

Алк. Весьма естественно.

Сокр. Так о чем же должны совещаться Афиняне, чтобы ты мог по праву предстать перед ними со своим советом?

Алк. О собственных своих делах, Сократ.

Сокр. Ты хочешь сказать — о постройке судов, о том, какого рода корабли надобно им строить для себя?

Алк. Нет, я не об этом, Сократ.

Сокр. Потому, полагаю, что ты не сведущ в кораблестроении; по этой, или по какой другой причине?

Алк. Именно по этой.

Сокр. Так в совещании их о каких же собственных делах, думаешь ты, мог бы ты участвовать?

Алк, О войне, Сократ, или о мире, или о каком-нибудь другом общественном деле.

Сокр. Стало быть, когда они будут совещаться о том, с кем нужно заключить мир и с кем вести войну, и каким способом.

Алк. Да.

Сокр. Не следует ли, но твоему, воевать именно с тем неприятелем, с которым нам лучше воевать, чем не воевать?

Алк. Конечно.

Сокр. И тогда именно, когда это лучше?

Алк. Да уж понятно.

Сокр. И столько времени, сколько лучше?

Алк. Разумеется.

Сокр. А что, если бы у Афинян зашла речь о том, с кем нужно бороться всем телом и с кем одними руками, и как за это приниматься, кто бы в этом деле присоветовал лучше: ты, или преподаватель гимнастики.

Алк. Преподаватель гимнастики.

Сокр. А скажи-ка, на что глядя преподаватель гимнастики стал бы указывать, с кем нужно бороться всем телом и

с кем не нужно, когда именно и как за это приниматься? Говорю тоже, что и прежде: не с тем ли нужно бороться всем телом, с кем лучше бороться именно таким способом?

Алк. Ну да.

Сокр. И разве не столько времени, сколько лучше?

Алк. Сколько лучше.

Сокр. И не тогда ли, когда лучше?

Алк. Конечно.

Сокр. Но ведь сообразно тому же и поющий должен во время пения играть на кифаре и двигаться телом?

Алк. Должен, конечно.

Сокр. Тогда разумеется, когда это выходит лучше?

Алк. Да.

Сокр. И столько времени, сколько лучше?

Алк. Именно.

Сокр. И вот, раз ты нашел лучшее в обоих случаях, — и в игре на кифаре, и в единоборстве, — то что же (собственно) ты разумеешь под этим лучшим? Я вот в единоборстве под лучшим разумею то, что гимнастично; ну а ты как назовешь тоже самое но отношении к игре (на кифаре)?

Алк. Не понимаю.

Сокр. Так постарайся вторить за мною. За себя бы я, кажется, ответил, что мое лучшее есть то, что вполне правильно, вполне же правильным бывает то, что сообразно с искусством. Не так ли?

Алк. Так.

Сокр. А искусством в моем случае была гимнастика?

Алк. Она самая.

Сокр. Лучшее по отношению к единоборству я назвал гимнастичным?

Алк. Да, назвал.

Сокр. И хорошо назвал?

Алк. Мне кажется, хорошо.

Сокр. Ну и ты рассуждай подобным же образом; ведь и тебе не мешало бы уметь хорошо объясняться. Наперед скажи, что это за искусство правильно играть на кифаре с пением и движениями тела? Как называется все это вместе взятое? Все еще не можешь сказать?

Алк. Да нет же.

Сокр. Ну догадайся таким образом: кто те богини, которым принадлежите это искусство?

Алк. Ты говоришь о Музах, Сократ.



Сокр. Именно; так смотри, какое название получило от них наше искусство?

Алк. Мне кажется, ты говоришь про музыку.

Сокр. Да, про нее; как же назвать то, что сообразно с ее правилами? Подобно тому, как я назвал сообразное с правилами гимнастики, как назовешь ты сообразное с правилами музыки? Ну каким оно бывает?

Алк. Музыкальным, мне кажется.

Сокр. Хорошо говоришь. Ну а что же ты разумеешь под тем лучшим, которое относится и к ведению войны и к заключению мира? Сейчас ты назвал лучшее относительно двух случаев: в одном назвал его более музыкальным, в другом — более гимнастичным; вот и теперь относительно этого-то случая постарайся назвать лучшее.

Алк. Совсем не могу.

Сокр. Но ведь это же стыдно. Если бы ты разговаривал с кем-нибудь о пище и давал совет, утверждая, что одна пища лучше другой, что лучше принимать ее в такое то время и в таком то количестве, и если бы тебя только спросили: «что ты разумеешь под лучшим, Алкивиад?» — ты бы сумел ответить: «лучше то, что здоровее», хотя ты и не выдаешь себя за врача; но тебе как будто не кажется стыдным не уметь ответить на вопрос о том, в чем ты считаешь себя сведущим и о чем хочешь подавать советы в качестве знатока. Или это не стыдно?

Алк. Очень даже.

Сокр. В таком случай подумай и постарайся ответить, к чему клонится «лучшее» в деле заключения мира, а также в деле объявления войны, — когда следует с кем-нибудь воевать?

Алк. Но ведь и думаю, да не могу придумать.

Сокр. И ты не знаешь, на какое зло мы жалуемся и как называем его, если объявляем войну, всякий раз, как нам случается воевать?

Алк. Это я знаю: мы жалуемся на то, что нас в чем-нибудь обманывают, притесняют и обирают.

Сокр. Постой! Каким образом претерпеваем мы вообще все подобное? Постарайся указать разницу в том, как это бывает в одном случай и как в другом?

Алк. Не думаешь ли ты о различии между тем, когда это бывает справедливо и когда несправедливо?

Сокр. Об этом самом.

Алк. Ну в этом-то отношении бывает полная противоположность.

Сокр. Итак, с кем же ты посоветуешь Афинянам вести войну: с теми, которые поступают несправедливо, или с теми, которые действуют справедливо?

Алк. Удивительно, что это такое ты спрашиваешь! Если бы кому и пришло в голову, что нужно воевать с поступающими справедливо, то он не признался бы в этом.

Сокр. Потому что это беззаконно, полагаю.

Алк. Без сомнения, да к тому же и некрасиво.

Сокр. А потому и ты в своих речах будешь иметь в виду это самое (т. е. справедливость)?

Алк. Непременно.

Сокр. И вот: то «лучшее», которое, как я говорил, нужно иметь в виду, решая вопрос о том, воевать, или нет, с кем воевать и когда, — не есть ли это «лучшее» именно более справедливое? Как по твоему?

Алк. Мне кажется, что так.

Сокр. Что же это однако, мой милый Алкивиад? Или сам ты не замечаешь, что вовсе не сведущ в этом, или я не заметил, как ты изучал этот предмет и ходил к учителю, который научил тебя распознавать, что справедливо; кто же он такой, этот учитель? Укажи мне его и представь ему, чтобы я мог брать у него уроки.

Алк. Ты шутишь, Сократ.

Сокр. Да нет же, клянусь богом, покровителем нашей дружбы, в его-то глазах я менее всего желал бы оказаться клятвопреступником; если только можешь, назови (этого учителя), кто он такой.

Алк. А что, если не могу? Или ты думаешь, что другим способом мне уж и нельзя было узнать, что справедливо и что нет?

Сокр. Конечно, можно было, но не иначе, как если бы ты сам открыл это.

Алк. Значит ты полагаешь, что сам я не мог открыть этого?

Сокр. И очень мог бы, если бы искал.

Алк. Стало быть ты не допускаешь, чтобы я мог искать?

Сокр. Конечно мог бы, если бы думал, что это неизвестно тебе.

Алк. Ну так что же? Разве не было времени, когда бы я так думал?

Сокр. Вот это, пожалуй, не дурно сказано! Можешь ли однако указать время, когда бы ты не считал для себя известным, что справедливо, и что несправедливо? В прошлом году,



положим, ты только еще исследовал и не думал, что уже знаешь? Или, может быть, думал? Смотри, отвечай правду, чтобы нам не попусту разговаривать.

Алк. Нет, я думал, что знаю.

Сокр. Не так же ли было и в позапрошлом, и три, и четыре года тому назад?

Алк. Все то же.

Сокр. А раньше того ты был ребенком, не так ли?

Алк. Да.

Сокр. Ну а тогда то, конечно, думал, что знаешь, это мне уж достоверно известно.

Алк. Почему так?

Сокр. Когда ты был ребенком, часто слыхал я тебя в школе и в других местах, во время игры в бабки или во что другое, как ты говаривал кому-нибудь из друзей: «негодяй!» «несправедливый!» «нечестно поступаешь!» И ты произносил это твердо и самоуверенно, а вовсе не так, как если бы недоумевал, что справедливо и что несправедливо. Разве не правду я говорю?

Алк. Но что же мне было делать, Сократ, когда со мной поступали нечестно?

Сокр. Ты спрашиваешь, что следовало делать в том случае, когда бы ты не различал, поступали ли с тобой честно, или нечестно?

Алк. Да нет же, видит Зевс, что я не то, что различал, а знал наверное, что со мной нечестно поступают.

Сокр. Стало быть, как видно, и будучи еще ребенком, ты считал себя сведущим в том, что справедливо и что несправедливо.

Алк. И не только считал, но и в самом деле знал это.

Сокр. Когда же ты это узнал? Уж конечно не в то время, когда думал, что знаешь.

Алк. Нет разумеется.

Сокр. В какое же время ты считал себя несведущим в этом? Как ни ищи, тебе ведь не найти такого времени.

Алк. Не найти, Сократ, видит Зевс!

Сокр. Стало быть ты знаешь это не потому, чтобы сам открыл.

Алк. Совсем не потому.

Сокр. Но видь сейчас ты говорил, что никогда и не учился этому; если же и сам не открывал и от других не научился, то как и откуда ты это знаешь?

Алк. Сдается, что я (прежде) ответил тебе неверно, будто бы потому знаю, что сам открыл.

Сокр. Ну так как же?

Алк. Думаю, что научился этому так же, как и все прочие.

Сокр. Опять мы возвращаемся к тому же. От кого научился? Укажи пожалуйста.

Алк. От народа.

Сокр. Если от народа, то неважный же у тебя нашелся учитель!

Алк. А что, разве он неспособен научить?

Сокр. Только не шашечной игре, а это полегче, чем искусство различать правду. Как, ты с этим не согласен?

Алк. Согласен.

Сокр. Что же выходит? На более легкое он не способен, а на более трудное способен?

Алк. Да, я так думаю, на многое другое он способен, гораздо более важное, чем игра в шашки.

Сокр. Что же это такое?

Алк. Например, от него я научился эллинской речи, и право, кроме этого учителя, которого ты назвал неважным, не могу указать никого другого.

Сокр. Ну, славнейший мой, в этом-то деле народ отличный наставник, и не без основания все хвалят его искусство.

Алк. А почему?

Сокр. Потому, что он обладает в этом случай свойством, которое необходимо иметь всякому хорошему учителю.

Алк. Что ты разумеешь под этим?

Сокр. Да разве ты не понимаешь, что должен наперед сам узнать то, чему собираешься учить другого? или не так?

Алк. Разумеется, так.

Сокр. А знающие что-нибудь согласны между собою и не спорят друг с другом о том, что они знают?

Алк. Нет, не спорят.

Сокр. Если же люди разногласят в чем-нибудь между собою, скажешь ли ты, что они знают это?

Алк. Нет, конечно.

Сокр. И могут ли они быть в том наставниками?

Алк. Ни в каком случае.

Сокр. А думаешь ли ты, что возможно разногласие в народе относительно того, что называется камнем и что называется палкой? Если ты спросишь об этом, не скажут ли все одно и тоже, и если захотят взять палку, или камень, не об-



ратятся ли все к одному и тому же? Не то же ли самое случится и относительно всего подобного? Вот приблизительно что значат твои слова об эллинской речи, не правда ли?

Алк. Ничего другого.

Сокр. Но если мы сказали, что отдельные лица всегда согласны друг с другом и думают одно и тоже о таких предметах, то не следует ли отсюда, что и государства в подобных случаях не спорят между собою и не утверждают разное об одном и том же?

Алк. Конечно, не спорят.

Сокр. Следовательно народ по всей справедливости может быть назван хорошим наставником в таких предметах.

Алк. Да.

Сокр. А потому, если бы мы захотели обучить кого-нибудь таким предметам, то поступили бы правильно, пославши его к этому учителю.

Алк. Совершенно верно.

Сокр. А ну как если бы мы пожелали узнать не только что такое люди, или что такое лошади, но и какие из лошадей способны к бегу и какие нет, неужели и в этом народ был бы в состоянии научить нас?

Алк. Нет, конечно.

Сокр. А раз в народе не бывает на этот счет единомыслия, вот тебе и достаточное доказательство, что он не сведущ по этой части и не может быть назван дельным наставником.

Алк. Да уж без сомнения.

Сокр. Ну а если бы мы захотели узнать не только что такое люди, но также еще, какие из них здоровые и какие больные, неужели народ оказался бы подходящим для нас наставником?

Алк. Разумеется, нет.

Сокр. И доказательством, что народ плохой наставник в этом предмете, служит для тебя то обстоятельство, что ты не видишь в нем единомыслия по этому предмету?

Алк. Да, это самое.

Сокр. Как же теперь нам быть? Или тебе кажется, что в народе все согласны между собой и никогда не сомневаются относительно того, какие люди или поступки справедливы и какие нет?

Алк. Ну уж это всего менее, ей-богу, Сократ!

Сокр. Скорее наоборот, что по таким вопросам люди очень расходятся между собою?

Алк. В высшей степени расходятся.



Сокр. И едва ли тебе случалось видеть, или слышать, чтобы по вопросу о том, кто здоров и кто болен, люди разошлись между собой до такой степени, чтобы сражаться из-за этого и убивать друг друга.

Алк. Конечно не случалось.

Сокр. А до чего они доходят, когда поднимется вопрос о справедливости, если ты сам не видал, то наверное от многих слышал об этом, в том числе и от Гомера. И Одиссею ты конечно слыхал, и Илиаду.

Алк. Да уж без сомнения, Сократ.

Сокр. А не о том ли говорят эти песни, как люди пререкались между собой о справедливости?

Алк. Да, о том.

Сокр. А из этих пререканий возникали побоища и смертоубийства у Ахеян с Троянцами, у Одиссея с женихами Пенелопы.

Алк. Это правда.

Сокр. Думаю также, что Афиняне и Лакедемонцы, и Беотйцы, погибшие при Танагре, сражались и убивали друг друга только потому, что повздорили при решении вопроса о том, что справедливо и что несправедливо; то же самое потом при Коронее, где в числе других погиб и отец твой Клиний. Разве не так?

Алк. Это правда.

Сокр. Скажем ли мы теперь, что эти люди знают то, в чем они разногласят между собою так сильно, что причиняют друг другу самые крайние бедствия?

Алк. Очевидно нет.

Сокр. Стало быть не сослался ли ты на таких учителей, о которых сам же говоришь, что они несведущи?

Алк. Как видно.

Сокр. Возможно ли в таком случае, чтобы ты в самом деле знал, что справедливо и что нет, раз ты в этом так не тверд, и если оказывается, что сам ты этого никогда не открыл, а от других тоже не научился?

Алк. Судя по тому, что ты говоришь, я не в состоянии этого знать.

Сокр. Вот опять, Алкивиад, не хорошо ты сказал.

Алк. А что такое?

Сокр. Да что будто бы я это говорю.

Алк. А как же, разве не ты говорил, что я ничего не знаю относительно справедливого и несправедливого?



Сокр. Конечно, не я.

Алк. Значит я?

Сокр. Ты.

Алк. Каким же это образом?

Сокр. А вот каким. Если я тебя спрошу, что больше, один или два? не скажешь ли ты: разумеется два.

Алк. Да, скажу.

Сокр. Насколько больше?

Алк. На единицу.

Сокр. Кто же из нас теперь говорить, что два больше одного на единицу?

Алк. Я.

Сокр. Но ведь я спрашивал, а ты отвечал?

Алк. Да.

Сокр. Кто же оказывается утверждающим это: я ли, спрашивающий тебя, или ты, отвечавший?

Алк. Я.

Сокр. Положим еще, что я спросил бы тебя, из каких букв, состоит слово «Сократ», а ты бы ответил, кто бы из нас назвал эти буквы?

Алк. Я.

Сокр. Ну вот! — Вообще говоря, когда бывает задан вопрос и на него получен ответ, кто тут из двух есть утверждающий: тот кто спрашивает, или тот, кто отвечает?

Алк. Мне кажется, Сократ, тот, кто отвечает.

Сокр. Но ведь сейчас-то все время не я ли тебя спрашивал?

Алк. Да.

Сокр. Не ты ли отвечал мне?

Алк. Совершенно верно.

Сокр. Кто же из нас в таком случае говорил все то, что было говорено?

Алк. Очевидно я, Сократ: так выходит из всего предыдущего.

Сокр. А говорили мы о том, что сын Клиния, прекраснейший Алкивиад, не знает, что такое справедливость, но думает, что знает, и намерен явиться в народное собрание, чтобы подать Афинянам совет о том, чего он не знает. Не об этом ли мы говорили?

Алк. По-видимому об этом.

Сокр. И вот, Алкивиад, я скажу, как у Еврипида: видно, от себя самого, а не от меня услыхал ты это, — не я это го-

ворил, а ты, и меня напрасно обвиняешь; к тому же ты очень хорошо говорил. — Право же ты затеял безрассудное предприятие, превосходнейший мой, — учить тому, чего не знаешь и чего не постарался узнать.

Алк. Я думаю, Сократ, Афинянам и прочим Эллинам редко приходится совещаться о том, что справедливо; обыкновенно считается, что такие вещи ясны сами по себе, а потому, оставляя этот вопрос в стороне, они думают о том, что для них полезнее. Но по моему справедливое и полезное — совсем не одно и то же; напротив, многие получали пользу для себя, совершая самые несправедливые поступки, а с другой стороны, поступавшее справедливо не имели от этого никакой выгоды.

Сокр. Пожалуй допустим, что полезное и справедливое совсем разные вещи, но к чему же это для тебя? Или ты снова считаешь себя сведущим в том, что именно полезно людям и почему полезно?

Алк. А почему бы мне не знать этого, если только опять ты не станешь спрашивать меня, каким образом я открыл, да от кого научился.

Сокр. Как ты, право, это чудно говоришь! Случится тебе сказать что-нибудь не так, и можно было бы опровергнуть тебя с помощью прежних доводов, а ты уж ждешь чего то нового, надеешься услыхать другие доводы, как будто старые износились как платье и не годятся для тебя, а нужно, чтобы тебе представили доказательства совершенно свежее и не бывшее в употреблении. Но я не обращаю внимания на эту уловку и спрашиваю тебя по прежнему: если ты знаешь, что полезно и что вредно, то откуда ты получил свои сведения, и кто был твоим. учителем? — причем я включаю в этот свой вопрос. и все прежние. Но ведь ясное дело, что ты натолкнешься на тоже самое, что говорил раньше, — только не натолкнешься на доказательство того, будто сам научился различать полезное, ни того, будто тебя другие этому научили. Принимая же во внимание твою пресыщенность и зная, что одинаковые рассуждения тебе не по вкусу, я оставлю вопрос о том, знаешь ты, или нет, что полезно для Афинян; а вот почему бы тебе самому не показать относительно справедливого, полезно ли оно, или нет? Если хочешь, спрашивай меня, как я тебя спрашивал, а то изложи от себя.

Алк. Но я не уверен, Сократ, в состоянии ли произнести речь в твоем присутствии.



Сокр. Ну, мой милый! представь себе, что я народное собрание, что я народ; ведь и там тебе придется убеждать каждого*, не правда ли?

Алк. Придется.

Сокр. Так вот видишь ли, раз ты знаешь что-нибудь, то можешь одинаково разъяснить это и каждому отдельно и всем вместе, подобно грамматисту, который обучает буквам одновременно и многих и каждого в отдельности.

Алк. Да.

Сокр. Не так же ли и числам обучает каждого и многих одновременно один и тот же человек?

Алк. Да.

Сокр. А именно сведущий в этом — учитель арифметики?

Алк. Безо всякого сомнения.

Сокр. Стало быть и ты в состоянии научить каждого тому, чему можешь научить многих?

Алк. По всей вероятности.

Сокр. Но, очевидно, только тому, что сам знаешь?

Алк. Да.

Сокр. Не в том ли и вся разница между говорящим в обществе, подобном нашему, и оратором в народном собрании, что первый обращается к каждому лицу отдельно, а второй с тем же самым обращается, к совокупности таких лиц?

Алк. Пожалуй.

Сокр. Ну так смелей же! Раз, по-видимому, все равно, убеждать ли одного человека, или многих, то попробуй сначала на мне и постарайся доказать, что справедливость иногда не приносит пользы.

Алк. Какой ты, однако, злой, Сократ!

Сокр. Я так зол, что намерен сейчас доказать тебе противное тому, в чем ты не захотел убедить меня.

Алк. Ну, говори.

Сокр. Только ты отвечай на вопросы.

Алк. Нет, уж лучше сам говори.

Сокр. Как, ты не желаешь убедиться вполне?

Алк. Конечно в высшей степени желаю.

Сокр. Но если ты сам скажешь: «да, это так», — не будет ли это значить, что ты вполне убедился?

---

* То есть (как видно из дальнейших слов Сократа) говорить всему народу так, чтобы для каждого в отдельности было убедительно.

Алк. Мне кажется.

Сокр. Ну так отвечай, и пока не услышишь от себя самого, что справедливость полезна, никому другому на слово не верь.

Алк. Не буду, буду только отвечать; авось это не повредит мне.

Сокр. Да ты, право, прорицатель! Ну, отвечай мне. Из справедливых поступков, говоришь ты, одни приносят пользу, другие нет?

Алк. Да.

Сокр. А что если я так спрошу: некоторые из них красивы, другие нет?

Алк. О чем собственно ты спрашиваешь?

Сокр. Я хочу спросить: приходилось ли тебе видеть, чтобы кто-нибудь поступал хотя и справедливо, но некрасиво?

Алк. Нет, не приходилось.

Сокр. Напротив, все справедливое в тоже время прекрасно?

Алк. Разумеется.

Сокр. Теперь скажи мне относительно прекрасного, все ли прекрасное есть добро, или одно бывает добром, другое злом?

Алк. Что касается до меня, Сократ, то я полагаю, что прекрасное иногда оказывается злом.

Сокр. А некрасивое оказывается добром?

Алк. Да.

Сокр. Не имеешь ли ты в виду такого случая: например нередко бывает на войне, что одни, защищая своих друзей, или родственников, сами получают раны и умирают, другие же, не исполнив своего долга и никому не оказавши помощи, уходят с поля битвы невредимыми.

Алк. Вот именно.

Сокр. Итак, оказание помощи в этом случае ты называешь прекрасным поступком со стороны готовности спасти тех, кого долг повелевает спасать, — значит со стороны мужества, не так ли?

Алк. Да.

Сокр. И в тоже время ты считаешь это злом, принимая в соображение смерть и увечья, не так ли?

Алк. Да.

Сокр. Так разве мужество и смерть не разные вещи?

Алк. Конечно разные.



Сокр. Не в одном и том же, стало быть, отношении помощь друзьям есть что-то прекрасное и в тоже время есть зло?

Алк. Очевидно, не в одном.

Сокр. Ну так посмотри, не окажется ли, что поскольку что-нибудь прекрасное прекрасно, постольку оно есть добро, как и в нашем случае. Ведь ты согласился, что помогать — прекрасно, поскольку в этом обнаруживается мужество, а теперь рассмотри: само мужество, есть ли оно добро, или зло. Подумай-ка, чего бы ты пожелал для себя, добра или зла?

Алк. Добра.

Сокр. И притом хотел бы иметь его как можно больше?

Алк. Да.

Сокр. Менее же всего хотел бы, чтобы его у тебя отняли?

Алк. А то как же?

Сокр. Ну, а как ты смотришь на мужество, на что бы ты его променял?

Алк. Да я и жить бы не захотел, если бы предстояло быть трусом.

Сокр. Потому что трусость кажется тебе последними из зол?

Алк. Без сомнения.

Сокр. Как видно, — равносильным смерти?

Алк. Да.

Сокр. Следовательно жизнь и мужество прямо противоположны смерти и трусости?

Алк. Да.

Сокр. И одного ты желал бы более всего, а другого — всего менее?

Алк. Да.

Сокр. Не потому ли, что одно считаешь наилучшим изо всего, другое наихудшим?

Алк. Ну да.

Сокр. Итак, оказание помощи друзьям на войне ты считаешь прекрасным со стороны добра, производимого мужеством?

Алк. Очевидно.

Сокр. А худым ты называешь это со стороны зла, причиняемого смертью?

Алк. Да.

Сокр. Но в таком случае не правильнее ли обозначить обе стороны дела таким образом: раз ты назвал что-нибудь злом с той стороны, где есть зло, то не следует ли назвать это добром с той стороны, где есть добро?

Алк. Мне кажется.

Сокр. И поскольку это есть добро, постольку оно и прекрасно, а поскольку зло, постольку и гадко.

Алк. Да.

Сокр. А потому говорить, что помощь, оказываемая друзьям на войне, есть нечто прекрасное, но в тоже время — зло, не тоже ли самое, что утверждать: хоть это и добро, однако, зло?

Алк. Мне кажется, что ты говоришь правду.

Сокр. Стало быть, ничто прекрасное, поскольку оно прекрасно, не может быть злом, и ничто гадкое, поскольку оно гадко, не может быть добром.

Алк. По-видимому.

Сокр. Рассуди еще так: кто прекрасно ведет себя, тому ведь хорошо?

Алк. Да.

Сокр. А кому хорошо, тот счастлив?

Алк. Как же иначе.

Сокр. Не от того ли счастлив, что обладает некоторым добром?

Алк. Безо всякого сомнения.

Сокр. А получается это добро посредством хорошей и прекрасной жизни?

Алк. Да.

Сокр. Стало быть хорошо себя чувствовать есть добро?

Алк. Конечно.

Сокр. И оно же ведь прекрасно:

Алк. Да.

Сокр. И вот у нас по прежнему добро и прекрасное являются одним и тем же.

Алк. По-видимому.

Сокр. Итак, из того, что мы сейчас говорили, следует, что раз мы признаем что-нибудь прекрасным, тоже самое признаем мы за добро.

Алк. Необходимо.

Сокр. Теперь скажи мне, полезно, или не полезно добро?

Алк. Полезно.

Сокр. А помнишь, в чем мы сошлись относительно справедливости?

Алк. В том, кажется, что кто поступает справедливо, тот непременно поступает прекрасно.

Сокр. А совершая прекрасное, он совершает добро.

Алк. Да.



Сокр. Добро же полезно?

Алк. Да.

Сокр. Итак, Алкивиад, что справедливо, то полезно.

Алк. Мне кажется.

Сокр. Ну и что же: не ты ли это говоришь, и не я ли спрашиваю?

Алк. Пожалуй что так.

Сокр. И вот, если бы кто-нибудь, полагая для себя известным, что такое справедливость, встал во время заседания и начал бы давать советы все равно кому, — Афинянам, Пепарифянам, — и говорил бы, что справедливое бывает иногда злом, что бы тебе оставалось делать, как не смеяться над ним, раз ты находишь, что если что-нибудь справедливо, то и полезно?

Алк. Видят боги, Сократ, что я не понимаю даже того, что говорю, и совсем почти дурак; пока ты спрашиваешь, мне то так начинает казаться, то иначе.

Сокр. А тебе неизвестно, мой милый, что это с тобой происходит?

Алк. Совсем не знаю.

Сокр. Если бы кто-нибудь спросил тебя, сколько у тебя глаз, два или три, сколько рук, две или четыре, или еще что-нибудь в этом роде, неужели ты отвечал бы то так, то сяк? Не отвечал ли бы ты всегда одинаково?

Алк. Теперь уж я боюсь за себя, а все-таки думаю, говорил бы одно и тоже.

Сокр. Потому что ты хорошо знаешь, — не по этой ли причине?

Алк. Думаю, что по этому самому.

Сокр. Так о чем ты поневоле отвечаешь противоречиво, — ясно, что этого ты не знаешь.

Алк. Вероятно.

Сокр. Но ведь ты признался, что путаешься в своих ответах относительно того, что справедливо и что несправедливо, что прекрасно и что гадко, что полезно и что нет, что такое зло и что такое добро, — не ясно ли теперь, что ты путаешься именно потому, что ничего этого не знаешь?

Алк. Мне кажется.

Сокр. Ну а всегда ли оно так бывает? Раз кто-нибудь чего-нибудь не знает, неужели он непременно должен путаться в своих мыслях об этом?

Алк. Как же иначе?

Сокр. Что ты! да разве ты знаешь, как взойти на небо?

Алк. Ей-ей не знаю.

Сокр. Ну и что же, бывает у тебя какое-нибудь колебание в мыслях насчет этого?

Алк. Конечно нет.

Сокр. А известна ли тебе причина этого, или мне самому сказать?

Алк. Скажи.

Сокр. Причина та, мой милый, что не зная этого, ты и не думаешь, что знаешь.

Алк. Что это опять ты хочешь сказать?

Сокр. Разберем-ка сообща. Когда ты чего-нибудь не знаешь и притом сознаешь, что не знаешь, бывает ли: у тебя какое-нибудь колебание в подобном случае? Например относительно приготовления пищи ведь ты знаешь отлично, что ты этого не знаешь?

Алк. О, без сомнения!

Сокр. Станешь ли ты размышлять и недоумевать о том, каким образом следует приготовлять ее, или предоставишь это знатоку дела?

Алк. Конечно предоставлю.

Сокр. А плывя на корабле и не умея управлять им, станешь ли раздумывать и недоумевать о том, куда нужно вести руль, к себе, или от себя, или же преспокойно предоставишь это рулевому?

Алк. Без сомнения предоставлю рулевому.

Сокр. Значит, у тебя не бывает никакого сомнения, когда ты не знаешь чего-нибудь, если только при этом ты сознаешь, что ты не знаешь.

Алк. Кажется, не бывает.

Сокр. Понимаешь ли теперь, что и во всяком деле ошибки происходят от такого незнания, когда, не зная чего-нибудь, думают, что знают?

Алк. Что это еще ты хочешь сказать?

Сокр. Не тогда ли принимаемся мы за дело, когда думаем что оно нам известно?

Алк. Да.

Сокр. А если кто думает, что не знает дела, не передает ли его другому.

Алк. Конечно.

Сокр. И такие люди при всем своем незнании никогда не впадают в ошибки не потому ли именно, что полагаются на других?



Алк. Да.

Сокр. Кто же в таком случае делает ошибки? Полагаю, что не тот, кто знает?

Алк. Очевидно нет.

Сокр. Но если мы исключим знающих, а между незнающими тех, которые сознают, что не знают, останутся ли у нас еще какие люди, кроме незнающих, но думающих, что знают?

Алк. Нет, останутся только эти.

Сокр. Вот это-то самое незнание, или постыднейшее невежество, и не есть ли причина зол?

Алк. Да.

Сокр. И не тогда ли оно всего зловреднее и постыднее, когда касается самого важного?

Алк. Еще бы.

Сокр. А можешь ли ты указать что-нибудь, что было бы важнее справедливости, красоты, добра, пользы?

Алк. Нет, конечно.

Сокр. Но ведь ты, как сам говоришь, не тверд именно в этом?

Алк. Да.

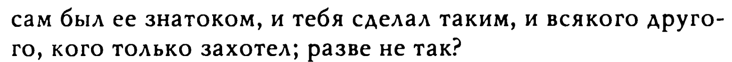
Сокр. Если же не тверд, то не ясно ли из предыдущего, что ты не только не знаешь самого важного, но в тоже время думаешь, что знаешь?

Алк. Похоже на то.

Сокр. Ай-ай, Алкивиад, в каком ты очутился состоянии! Я даже боюсь назвать его, а следует; к тому же мы тут одни. Ты погряз, мой хороший, в самом крайнем невежестве, как обличает тебя и смысл разговора, и ты сам себя; вот почему ты и бросаешься в политику, не успевши окончить ученья. Случилось же это не с тобою одним, но вообще с большинством тех людей, которые занимаются делами нашего города, исключая очень немногих, пожалуй в том числе и твоего опекуна, Перикла.

Алк. А говорят, Сократ, что он не сам собою дошел до мудрости, но пользовался обществом многих мудрых людей, — и Пифоклида, и Анаксагора; даже теперь, в таком возрасте, он с тою же целью постоянно пользуется обществом Дамона.

Сокр. Ну так что же? Разве ты видал, чтобы человек, умудренный в чем-нибудь, не был в состоянии сделать таким и другого? Например тот, кто научил тебя грамоте, и



сам был ее знатоком, и тебя сделал таким, и всякого другого, кого только захотел; разве не так?

Алк Да, это так.

Сокр. Не можешь ли и ты, стало быть, научившись от него этой мудрости, научить ей другого?

Алк. Да, могу.

Сокр. Не то же ли самое следует сказать о кифаристе, о преподавателе гимнастики?

Алк. Конечно.

Сокр. Значит это хорошее доказательство уменья, когда человек, умелый в каком-нибудь деле, в состоянии и другого сделать умелым.

Алк. Мне кажется.

Сокр. Как же теперь быть относительно Перикла, — можешь ли ты сказать, кого Перикл сделал мудрым? Возьми хотя бы его сыновей.

Алк. Так что же, Сократ, если оба сына Перикла оказались дураками?

Сокр. Ну возьми брата своего, Клиния.

Алк. Опять-таки Клиния, человека сумасшедшего!

Сокр. Клиний не в своем уме, сыновья у Перикла оказались дураками, ну а на твой-то счет какое нам выдумать оправдание? Почему он ничего не делает, видя тебя в таком состоянии?

Алк. Тут уж, кажется, я виноват своим невниманием.

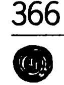
Сокр. Так найди вообще кого-нибудь из Афинян, или иностранцев, свободного человека, или раба, кто бы сделался мудрее от общения с Периклом, как я, например, относительно Зенона могу назвать тебе Пифодора, сына Изолохова, и Каллия, сына Каллиадова: оба они, заплатив Зенону по сту мин, сделались знаменитыми мудрецами.

Алк. Право, не могу найти.

Сокр. Ну оставим это. Что же, однако, ты намерен делать с собою? Думаешь ли оставаться в теперешнем состоянии, или намерен приложить какую-нибудь заботу?

Алк. Но какую же приложить заботу, Сократ? Можешь ты объяснить? Ведь совсем похоже на то, что ты сказал правду.

Сокр. Да. Но только теперь общий совет, каким бы способом стать нам, как можно лучше? Я не хотел сказать, что тебе нужно позаботиться о своем образовании, а мне о своем не нужно; ведь у меня перед тобой только одно преимущество.



Алк. Какое?

Сокр. А то, что мой опекун лучше и умее твоего.

Алк. Кто он такой, Сократ?

Сокр. Бог, тот самый бог, Алкивиад, который не позволял мне раньше нынешнего дня разговаривать с тобою; на него-то я и рассчитываю, говоря, что ты получишь славу не через кого иного, как через меня.

Алк. Ты шутишь, Сократ.

Сокр. Положим, но тут уж я говорю правду, что нам нужно позаботиться о себе; лучше сказать, всем людям это нужно, но нам с тобой и подавно.

Алк. Относительно меня ты не ошибаешься.

Сокр. Да и относительно себя тоже.

Алк. Что же нам следует делать?

Сокр. Не лениться и не отступать назад, дружище.

Алк. (Уж я то не отступлю) если только ты захочешь, Сократ.

Сокр. Не хорошо говоришь, Алкивиад.

Алк. А как же нужно сказать?

Сокр. Если бог захочет.

Алк. Ну хорошо. А еще я скажу тебе, Сократ, что нам придется поменяться местами, я займу твое, а ты мое; с этого дня не бывать уже тому, чтобы ты ходил за мною, но я буду ходить за тобою.

Сокр. О благородный мой! значит моя любовь вполне уподобится аисту, если крылатый Эрос, которого она взлелеяла в тебе, в свою очередь станет служить ей.

Алк. Так оно и есть, и с этой же минуты я стану заботиться о справедливости.

СОДЕРЖАНИЕ

Научное издание

Платон

ДИАЛОГИ

ФЕАГ
ПЕРВЫЙ АЛКИВИАД
ВТОРОЙ АЛКИВИАД
ИОН
ЛАХЕС
ХАРМИД
ЛИЗИС

Компьютерная верстка
А.Н. Бугай

Корректор
Д.В. Бугай

ООО «Академический Проект»
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.
Санитарно-эпидемиологическое заключение
Испытательного центра издательской продукции
Государственного учреждения НЦЗД РАМН
№ 282/106643 от 28.06.2010 г.

Подписано в печать 20.04.11.
Формат 84×108/32. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 18,48. Тираж 1500 экз.
Заказ № 2511.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ОАО «Дом печати — ВЯТКА».
610033, г. Киров, ул. Московская, 122
Факс: (8332) 53-53-80, 62-10-36
http://www.gipp.kirov.ru; e-mail: pto@gipp.kirov.ru

ПЛАТОН



ФЕАГ
ПЕРВЫЙ АЛКИВИАД
ВТОРОЙ АЛКИВИАД
ИОН
ЛАХЕС
ХАРМИД
ЛИЗИС

В настоящее издание включены диалоги Платона в переводе и с комментариями выдающегося русского философа, знатока греческой философии Вл.С. Соловьева.

Данный том включает в себя наиболее ранние платоновские сочинения, главным действующим лицом в которых выступает Сократ, раскрывается суть сократического метода и определяются основные понятия греческой этики. Сюда вошли такие диалоги, как Феаг, Первый Алкивиад, Второй Алкивиад, Ион, Лахес, Хармид, Лизис.

ISBN 978-5-8291-1323-0

